

Emanuele Severino

INTORNO
AL SENSO DEL NULLA



ADELPHI

Il significato radicale che il «nulla» ha assunto nella riflessione filosofica occidentale accompagna come un'ombra non solo questa forma di pensiero, ma l'intero tragitto della nostra civiltà. Radice prima dell'angoscia, il nulla turba anche e soprattutto per il suo carattere sommamente ambiguo: già Platone, infatti, osserva che pensare il nulla e parlare del nulla significa pensare *qualcosa* e parlare di *qualcosa* – come se il nemico che si ha di fronte si sdoppiasse, ingannandoci sulla sua identità. Questa nozione spaesante, che esige di essere interpretata alla luce delle forme più rigorose della speculazione, è stata affrontata da Severino a partire da *La Struttura originaria* (1958) e fino a *La morte e la terra* (2011): a tali due opere, e alla seconda in particolare, si ricollega *Intorno al senso del nulla*, dove da un lato si mostra come l'ambiguità sia ben più profonda di quanto possa sembrare e dall'altro si indagano «le condizioni che rendono possibile la via di uscita». Approfondimento quanto mai necessario, giacché se si rinunciassse a discutere le aporie suscitate dal senso del nulla resterebbe in sospeso la stessa tesi di fondo del pensiero di Severino: che l'uomo e ogni altro ente «sono da sempre salvi dal nulla».

Di Emanuele Severino è stato pubblicato presso Adelphi un folto gruppo di opere; il titolo più recente è *La morte e la terra* (2011).

«Anche se “io” sono una volontà di testimoniare il destino, io credo *di più e più spesso* nelle cose in cui comunemente si crede che non nel “destino della verità” – credo di più nelle cose in cui *credo* che comunemente si creda, cioè nel “senso comune” (ossia in ciò che credo che sia il “senso comune”, e che non ha eccessive difficoltà a credere nella scienza), nella “vita quotidiana”: credo di più e più spesso nei contenuti della terra isolata, dalla quale sono spesso completamente avvolto: sono spesso assalito dal dubbio che il “destino”, che peraltro voglio affermare, non sia altro che una mia costruzione arbitraria e che alla fine il nulla non risparmierebbe nessuno e nessuna cosa: ciò che, nel linguaggio con cui intendo testimoniare il destino, viene chiamato “terra isolata” e “nichilismo” è una grande sebbene disperante tentazione – anche se a volte, invece, la letizia mi invade per ciò che in quella testimonianza si dice.

«Ma questa lunga frase (che potrebbe essere arricchita indefinitamente nella direzione da essa tracciata) non smentisce tutto quanto è affermato nei miei scritti?

«Per nulla; anzi ne è la piena conferma.

«Perché nel destino – cioè nel mio esser Io del destino – appare con necessità che chi è convinto del contenuto di questa frase è il mio esser io empirico nella sua appartenenza alla terra isolata e nel suo essere in vario modo avvolto dalle forme sapienziali in essa presenti».

La cornice della copertina è ripresa da un motivo per tappezzeria di epoca Biedermeier.

SAGGI
NUOVA SERIE
70

DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità
Essenza del nichilismo
Fondamento della contraddizione
Heidegger e la metafisica
Il giogo
Il parricidio mancato
L'anello del ritorno
L'intima mano
La Gloria
La morte e la terra
La struttura originaria
La tendenza fondamentale del nostro tempo
Legge e caso
Oltre il linguaggio
Oltrepassare
Studi di filosofia della prassi
Tautótēs

Emanuele Severino

INTORNO AL SENSO DEL NULLA



ADELPHI EDIZIONI

© 2013 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-2779-9

INDICE

<i>Avvertenza</i>	11
PARTE PRIMA. Verso la coerenza del nichilismo e infinita ampiezza del suo contraddirsi	13
I. Nulla, possibilità, potenza	15
II. Le « infinite » contraddizioni del diventar altro e la distinzione tra la contraddizione « fondamentale » del nichilismo e la « più ampia » contraddizione del diventar altro	75
Postilla a <i>La morte e la terra</i> , XII, I	93
PARTE SECONDA. Intorno al senso del nulla	103
I. Per introdurre: il nulla, la sua contraddizione primaria, contraddizione e contraddittorietà; destino e linguaggio	105
II. Verso « un nuovo tipo di aporia del nulla »	119
III. Perché la « nuova aporia del nulla » rimaneva ancora irrisolta	129

IV. Oltre la « nuova aporia »: una seconda forma di contraddizione del nulla	139
V. Ripresa: il distinguersi dalla propria contraddizione	155
VI. Una terza forma di contraddizione del nulla	165
Due postille al capitolo I, 10	175
Postilla al capitolo III, 1	183
 PARTE TERZA. Errare e dialogare del linguaggio che testimonia il destino e fondamento di tale testimonianza	 189
 <i>Opere di Emanuele Severino citate</i>	 213

INTORNO AL SENSO DEL NULLA

AVVERTENZA

Il senso del vuoto, della privazione, dell'assenza sta al centro della storia dell'uomo. Il significato radicale che il « nulla » ha assunto nel pensiero filosofico accompagna come un'ombra non solo questa forma di pensiero, ma l'intera storia dell'Occidente. È la radice dominante dell'angoscia dell'uomo occidentale (che ormai è l'uomo planetario). Non solo perché il nulla è il nulla, ma anche per il carattere ambiguo di tale radice. Già Platone si accorge che pensare il nulla e parlare del nulla è pensare qualcosa e parlare di qualcosa. Come se il nemico che si ha di fronte si sdoppiasse. E ci ingannasse sulla sua identità.

Da gran tempo i miei scritti hanno affrontato questo evento spaesante: da La struttura originaria (1958) a La morte e la terra (2011). Appunto a queste due opere si ricollega l'intorno al senso del nulla: da un lato mostrando come l'ambiguità del nulla sia ben più profonda di quanto possa sembrare, dall'altro approfondendo le condizioni che rendono possibile la via di uscita.

Lasciando irrisolte le aporie suscitate dal senso del nulla si lascia avvolto dall'ambiguità ciò che peraltro non può essere negato, cioè lo stesso tratto di fondo del destino della verità: che l'uomo e ogni altro ente sono da sempre salvi dal nulla. (Ma il

disorientamento avvolgerebbe anche la convinzione, dominante nella storia dell'Occidente, che il tutto provenga dal nulla e vi ritorni).

Appunto a questi temi si rivolge la parte centrale di queste pagine, la seconda, che dà il titolo all'intero volume. Ritornando al tema del «senso del nulla» e ai problemi da esso suscitati, li accosta però in modi diversi da quello sviluppato nel capitolo IV della Struttura originaria. Diversi ma complementari. Anche questa Parte seconda, cioè, ritorna al tema del «senso del nulla» attraverso la considerazione dell'aporetica a cui tale senso dà luogo, ma riferendosi a tipi di aporie che differiscono da quello presente nel capitolo IV della Struttura originaria.

La Parte prima, oltre a sviluppare il senso del rapporto tra «nulla», «possibilità» e «potenza» (procedendo dal capitolo V della Parte prima di Fondamento della contraddizione), mostra un ulteriore aspetto della contraddizione dell'essenza autentica del nichilismo – l'aspetto per il quale il diventare altro, quindi il diventare nulla o l'uscire dal nulla, è un'«infinità» di contraddizioni.

Infine la Parte terza («Errare e dialogare del linguaggio che testimonia il destino e fondamento di tale testimonianza») considera la più ampia aporetica relativa all'affidabilità del linguaggio che testimonia il destino della verità e pertanto, in esso, il destino del nulla.

E.S.

5.01.2013

PARTE PRIMA

**VERSO LA COERENZA DEL NICHILISMO
E INFINITA AMPIEZZA DEL SUO CONTRADDIRSI**

I

NULLA, POSSIBILITÀ, POTENZA

1

In una delle sue forme più coerenti il nichilismo (cfr. *Essenza del nichilismo*) pensa che la *totalità* degli enti abbia un inizio. Avere un inizio significa, per la totalità, avere un « prima ». Se non avesse un « prima », se non fosse nel tempo, sarebbe eterna e non qualcosa che inizia. (O in essa vi sarebbe un eterno da cui ha avuto inizio il resto – ma questa è la prospettiva epistemo-metafisico-teologica, dove il nichilismo non ha ancora raggiunto le proprie forme più coerenti). D'altra parte essere *nel* tempo, per la totalità degli enti, è non essere la totalità. Appunto per questo il nichilismo intende come *nulla* il « prima » che precede l'inizio della totalità.

Nell'ultimo paragrafo di *Fondamento della contraddizione* si mostra che, essendo necessario che il nulla sia la possibilità di ciò che incomincia ad essere e pertanto la possibilità dell'inizio della totalità degli enti, ed essendo necessario che la possibilità sia un modo di essere, allora, ponendo il nulla come possibilità, si afferma che il nulla è essere.

Infatti, nella dimensione del nichilismo, il possibile – sia esso un ente o il nulla – è la possibilità del realizzarsi e

del non realizzarsi, da parte degli enti, la possibilità dell'essere e del nulla (e anche in quella dimensione la possibilità è stata intesa come incontraddittorietà); oppure è la possibilità del realizzarsi, ma non unita alla possibilità opposta, e in questo caso è la possibilità implicata dalla « necessità » che qualcosa di non ancora realizzato si realizzi (un caso, questo secondo, che d'accapo si presenta nella forma epistemico-metafisica del nichilismo). Ma di entrambi i casi va detto che il possibile non è un nulla, ma una struttura positiva, un ente, sì che intendere il nulla come la possibilità del tutto – come il « prima » dell'inizio del tutto – significa affermare che il nulla è un ente.

Una contraddizione, questa, ulteriore rispetto a quella che sta al centro del nichilismo e per la quale gli enti escono dal proprio nulla e vi fanno ritorno. Infatti, quando si afferma che, prima di essere, l'ente è nulla, *non* si intende affermare che è il nulla ad esser nulla, ma che è l'ente ad esser nulla. Questo, anche se il nichilismo, in modo implicito, crede di poter affermare che, quando è l'ente ad esser nulla, è il nulla ad esser nulla. Ma affermare l'identità tra l'esser nulla da parte del nulla e l'esser nulla da parte dell'ente, significa affermare quell'assoluta identità dell'ente e del nulla che il nichilismo tende invece a lasciare nascosta nel proprio inconscio.

D'altra parte, la possibilità *in quanto tale* – e pertanto non in quanto la si voglia identificare al nulla, ma in quanto la si intenda come *ente* possibile – non può ciononostante evitare di essere il nulla di ciò di cui essa è la possibilità. La possibilità in quanto tale appartiene cioè all'essenza del nichilismo. La possibilità dell'ente, infatti, come « ente possibile », è un modo di essere diverso dal modo di essere dell'« ente reale », in cui la possibilità diventa, appunto, « realtà »; ma se il possibile e il reale sono entrambi modi di essere, tuttavia l'ente possibile, in quanto possibile, è il nulla dell'ente reale, in quanto reale – ossia nell'ente possibile, in quanto tale, l'ente reale, in quanto tale, è (ancora) *nulla*; sì che, se ponendo il nulla come la possibilità dell'ente si identifica

il nulla all'ente, ora va detto che, affermando l'essere della possibilità in quanto tale, si identifica l'ente (reale) al nulla – al nulla che l'ente reale è, quando esso è ancora un possibile.

(E c'è anche un'altra forma di identità di ente e nulla quando l'ente possibile diventa reale, perché è necessario che, quando diventa reale, l'ente possibile si annulli, cioè si annulli quel modo di essere in cui il possibile consiste).

2

È impossibile, si è detto nel paragrafo precedente, che il nulla sia la possibilità che gli enti abbiano o non abbiano inizio. L'alternativa è infatti una determinazione positiva, è ente e non nulla: è una legge da cui il nulla è regolato. Dirigendosi verso la propria coerenza maggiore, il nichilismo è d'altra parte costretto a intendere il nulla come quella forma di alternativa che è il *caso*. Stenta a comprendere che il caso è il nulla, e tuttavia, nel proprio sottosuolo essenziale, il nichilismo del nostro tempo vede che, in quanto assoluta assenza di positività, il nulla non può *sotto-stare* ad alcuna legge, giacché questo *stare* in relazione al dominio di una legge *trasforma* il nulla in un ente. Il caso è il nulla che, come possibilità degli enti, tenta di non sottostare ad alcuna legge – un tentativo, perché il carattere di alternativa, che al caso inevitabilmente compete, è pur sempre una legge positiva.

Quella *trasformazione* del nulla in un ente è chiamata nei miei scritti (cfr. ad esempio *Destino della necessità*, II) «entificazione» del nulla. Il nichilismo coerente se ne rende conto fin dove gli è consentito (*ibid.*); e d'altronde questa consapevolezza è il fondamento ultimo dell'esclusione, da parte del pensiero filosofico del nostro tempo, di ogni verità (legge) immutabile della tradizione epistemico-metafisico-teologica. Appunto per questo ha così largo spazio, in tale pensiero, l'affermazione del carattere casuale dell'inizio del tutto – sebbene a

stento ci si renda conto che, affermando che l'inizio è caso, si pensa implicitamente che l'inizio è preceduto dal nulla.

Intendendo il nulla come ciò da cui gli enti iniziano e in cui finiscono, la coerenza del nichilismo deve escludere che il nulla sia entificato da una legge che lo rende un ascoltatore di essa. Qui il nulla è entificato quanto al suo (incontraddittorio) significare « nulla »-e-non-« ente »: non quanto a quella positività del suo significare che *nel destino* (ma non nella terra isolata e nel nichilismo) appare in sintesi col nulla in quanto significato incontraddittorio (dove la sintesi è il nulla in quanto significato contraddicentesi).

L'esclusione, da parte della coerenza del nichilismo, dell'entificazione epistemica del nulla presuppone quel senso nichilistico del divenire (cioè il nulla come inizio e termine degli enti) che invece appartiene al contenuto che viene negato dal destino.

Il destino non è cioè una legge che pretenda imporsi al divenire del mondo rendendo ente il nulla: non impone a un nulla, originariamente libero dalla legge dell'ente, di adeguarsi a questa legge (come invece accade nella tradizione epistemico-metafisico-teologica) e quindi di essere ente.

Il destino è invece l'apparire della necessità che il significato *nulla* – che appartiene alla totalità dell'essente – non significhi *essente*: è l'apparire della necessità che anche l'autocontraddittorio (il nulla), in quanto significante, sia incontraddittoriamente significante (come ogni altro significato o essente); dove questo significare è l'altro lato della sintesi in cui consiste il nulla come significato contraddicentesi.

In altri termini, mostrando l'impossibilità che il nulla divenga un essente (o la totalità degli essenti) e pertanto sia un essente, il destino non sottopone il nulla alla legge dell'impossibilità, in tal modo entificando il nulla, ché anzi, proprio perché sussiste quella impossibilità, proprio perché il destino destina il nulla ad esser nulla, il nulla non è un essente, ossia non viene entificato. Tale

impossibilità è lo stesso apparire, nel destino, che il nulla sia un significato incontraddittorio. Tale impossibilità è questa incontraddittorietà.

Questo, per quanto riguarda il rapporto tra il destino e il nulla in quanto nulla. Per quanto riguarda il rapporto tra il destino e il nulla in quanto il nulla è richiesto dalla forma ontologica del diventar altro (dalla forma cioè che ormai domina la terra isolata), si richiami che è all'interno della fede nel diventar altro delle cose e degli enti che vengono edificati gli eterni e le verità immutabili della terra isolata e del nichilismo; sì che la signoria dell'eterno e dell'immutabile sul diventar altro determina – all'interno di quella fede, e quando tale fede si presenta in termini ontologici (come nichilismo, appunto) – l'entificazione del nulla. Ma il destino è il luogo da cui quella fede si separa (lasciando apparire la terra isolata dal destino); il destino mostra cioè l'impossibilità del diventar altro, e pertanto l'eternità di *ogni* essente; sì che nel destino l'eterno non è il « Signore » di alcun « servo », cioè di alcun diventar altro dove gli enti escano dal loro nulla e vi ritornino. Pertanto è impossibile che il destino sia entificazione del nulla, giacché la forma ontologica del diventar altro può esistere solo in quanto implica il nulla, cioè solo se il nulla esiste.

3

Se nel destino appare l'impossibilità del diventar altro, e pertanto del diventar essere da parte del nulla, nel pensiero dell'Occidente, che si apre all'interno della terra isolata, il diventar altro, che in essa è vissuto ed appare come l'evidenza originaria, implica d'altronde non solo la possibilità – intesa come pura incontraddittorietà – che il diveniente divenga altro, ma anche la capacità reale, da parte del diveniente, di diventar altro.

Aristotele chiama « potenza » questa capacità; ma sotto vari nomi il concetto aristotelico di « potenza » è pre-

sente e domina l'intero sviluppo del pensiero occidentale. E ciò accade sia che la potenza venga intesa (in campo filosofico e scientifico) come una forma di «causa» («potenza attiva» o «passiva»), che produce (necessariamente o no) l'effetto, sia come connessione statistico-probabilistica, o come «onda di probabilità» (Heisenberg). Nel destino, l'apparire dell'impossibilità del diventar altro è dunque l'impossibilità della potenza.

In quanto segue l'espressione «in potenza», si riferisce alla «potenza passiva» in senso aristotelico, ossia alla capacità, propria di un certo ente e sotto certe condizioni (ad esempio in seguito all'intervento di una «potenza attiva», o «causa agente»), di diventare altro; e per questa sua capacità si dice che tale ente è «in potenza» tale altro.

Si considerino ora alcune implicazioni del concetto di potenza, quali si mostrano all'interno del pensiero della terra isolata dal destino. Verrà in chiaro (parr. 4-7) che, *anche restando all'interno di questo pensiero*, cioè sviluppandone la coerenza, tale concetto è impossibile – impossibile, secondo il senso che l'impossibilità può assumere al di fuori del senso che essa mostra nel destino.

E, si aggiunga, quel concetto è impossibile in senso *ulteriore* a quello indicato in *Fondamento della contraddizione*, Parte prima, V.

4

Il diventar altro, da parte di un ente, è la produzione di una sintesi tra tale ente e l'altro che esso diventa. Le scienze della natura parlano di «interazione» tra forze (enti); e l'interazione è la sintesi di certi enti che preesistono ad essa, e pertanto è la produzione di un certo effetto (ente) che è diverso da tali enti.

Se A e B sono due enti («reagenti») che escono dalla loro separatezza ed entrano in sintesi, A modifica B e B modifica A. Altrimenti si produrrebbe un semplice accostamento o giustapposizione di A a B – che non

sarebbe nemmeno giustapposizione e accostamento spaziali di A a B, giacché anche in questo caso A e B si modificherebbero reciprocamente. (Anche il semplice cambiamento di luogo, secondo la filosofia e la scienza, modifica il corpo in movimento e i luoghi da esso via via occupati).

Con aB si indichi B in quanto modificato da A e con bA A in quanto modificato da B. È necessario (nel senso più forte che la necessità può avere nel pensiero della terra isolata) che aB e bA differiscano, altrimenti uno dei due elementi della sintesi entrerebbe in sintesi con l'altro (appunto modificandolo), ma insieme non entrerebbe in sintesi con l'altro perché, non modificato dall'altro, resterebbe identico a come era prima di entrare in sintesi.

La reciproca modificazione di A e B è la loro sintesi (interazione). Ma *né A né B*, singolarmente presi – considerati cioè nel loro esser distinti l'uno dall'altro –, sono « in potenza » *la loro sintesi* (hanno cioè la capacità di produrla).

Infatti A non ha la capacità di produrla, perché per tale produzione è richiesto anche B; e lo stesso si dica di B. Ma nemmeno aB e bA , sia pur singolarmente presi – cioè in quanto distinti l'uno dall'altro –, sono in potenza la sintesi di A e B: non hanno la capacità di produrla, perché, quando aB e bA incominciano ad esistere sono elementi della sintesi « in atto » di A e B, sono cioè componenti della realizzazione della potenza: non sono « in potenza » la sintesi, ma le appartengono – e considerati nella loro unità *sono* la sintesi realizzata. (A è invece « in potenza » il proprio essere *elemento della sintesi*: il proprio esser modificato da B: il proprio esser bA ; e B è « in potenza » aB).

5

Tutto ciò significa che qualcosa come l'essere in potenza la sintesi di A e B può essere soltanto (dal punto di

vista del pensiero della terra isolata) quella *sintesi* tra A e B che sia diversa dalla sintesi rispetto a cui essi sono « in potenza », diversa e preesistente rispetto a quest'ultima.

Può sembrare che la cosa non presenti particolari difficoltà: prima della loro interazione, A e B coesistono e la coesistenza è appunto una forma di sintesi che è diversa e che precede la sintesi rispetto a cui essi sono in potenza. L'idrogeno e l'ossigeno coesistono e preesistono alla loro interazione in cui viene prodotta l'acqua; lo spermatozoo e l'ovulo coesistono e preesistono alla loro interazione in cui viene prodotto l'embrione; due protoni coesistono e preesistono alla loro interazione, cioè alla collisione in cui uno dei due si annulla e viene sostituito da un pione positivo e da un neutrone; ecc.

Sarebbero dunque queste coesistenze preesistenti all'interazione a costituire quelle sintesi che, diverse e preesistenti rispetto all'interazione di certi elementi (A, B), sono l'esser « in potenza » l'interazione.

Si chiamino « *sintesi semplici* » le sintesi che sono costituite da quelle coesistenze preesistenti.

6

Sennonché il fondamento dell'affermazione: « La sintesi semplice di A e B – ad esempio dell'idrogeno e dell'ossigeno – è “in potenza” la loro sintesi-interazione » è l'« osservazione », nella quale appare che la loro interazione è (o « produce ») « costantemente » acqua (o che l'accoppiamento di cani produce « costantemente » cani – come sostiene Aristotele e la biologia preevoluzionista – e non altri animali o altre forme di realtà).

Propriamente, all'interno della terra isolata *si crede* nell'esistenza di quell'« osservazione » – ma si crede anche, con l'evoluzionismo ad esempio, che la costanza di certe interazioni sia relativa; sebbene anche in questo caso si creda che, sia pure indirettamente, il carattere relativo di tale costanza sia « osservabile ».

Presupponendo l'osservabilità del « fatto » che l'intera-

zione di A e B (e non di A e di un qualsiasi altro ente) è la produzione di un certo effetto E, ciò che è osservato (si crede che lo sia) è una regolarità empirica dove ciò che ha i caratteri di A (ossia è « un A »), interagendo con ciò che ha i caratteri di B (ossia è « un B »), produce un E.

Ma già a partire dal pensiero greco si conosce l'impossibilità di assumere come legge universale la semplice regolarità dell'accadere. L'« osservazione », in quanto tale, non può infatti mostrare la « necessità » dell'accadere (e quindi del perpetuarsi delle regolarità osservate). La « necessità » va dimostrata, non mostrata (anche se il dimostrare si mostra).

Non potendo essere una legge universale, la regolarità osservata è *casuale*, ed è *casuale* il « verificarsi » di ogni suo elemento, ossia della serie in cui essa consiste. Infatti ogni elemento siffatto accade, ma invece di esso sarebbe potuto accadere qualsiasi altro evento; e la regolarità nel suo insieme accade, ma, anche qui, invece di essa sarebbe potuto accadere qualsiasi altro insieme di eventi più o meno regolari.

Nella prospettiva di tipo aristotelico, invece di ciò che si realizza quando l'ente « in potenza » diventa ente « in atto », si sarebbe potuto realizzare il « contrario » di ciò che di fatto si realizza (sì che lo stesso ente è in potenza i « contrari » – cfr. *Fondamento della contraddizione*, Parte prima); ma poiché l'« osservazione », come tale, non esclude che si sarebbe potuto realizzare non solo il « contrario », ma qualsiasi altro evento, allora, sul fondamento dell'« osservazione », il fatto che accada un certo evento invece di altri non può essere inteso come l'effetto di una potenza che (con o senza il concorso di una « causa agente ») sia capace – essa e non altro – di produrlo, ma non è l'effetto di alcunché, è l'effetto di nulla, non è un « effetto », non ha una « ragione sufficiente », ma, appunto, è un *caso*. Lo stesso insieme globale delle regolarità osservate è caso.

Che poi la dimensione finita della regolarità osservata «tenda» all'universalità può essere affermato, all'interno del presunto campo dell'osservabile, solo in base alla «frequenza» osservabile dell'interazione degli A e dei B. Nel calcolo della probabilità la maggiore o minore frequenza è intesa come un indice rispettivamente più alto o più basso di probabilità.

Ma è un presupposto di tale calcolo che l'incremento della frequenza sia incremento della probabilità. È infatti possibile l'opposto: le interazioni possibili e non ancora osservate tra A e B possono costituire esse stesse un insieme finito (un «fondo» limitato) e quindi tale che la scala di probabilità sia una parabola al cui culmine l'incremento della «frequenza» non incrementi ma riduca la probabilità che con l'interazione di A e B resti confermata la regolarità osservata.

Se, dunque, l'«osservazione» di una regolarità empirica è osservazione del caso, e se osservare che E è prodotto quando accade l'interazione tra A e B è osservare (un elemento di) una regolarità empirica, allora E è prodotto dal caso – ossia da nulla –, non dalla capacità della «sintesi semplice» (cfr. par. 5) di A e B di diventare l'interazione di A e B; ossia E non è prodotto dall'essere, quella sintesi, questa interazione «in potenza». Proprio perché la sintesi semplice di A e B può essere seguita da qualsiasi evento, essa non può essere la capacità, la potenza di diventare la sintesi consistente nell'integrazione di A e B (ossia la sintesi costituita dall'effetto E che dovrebbe esser prodotto dalla sintesi semplice).

E infine, poiché A e B, singolarmente considerati, non sono «in potenza» la loro interazione in bA , aB – e nemmeno possono esserla bA e aB (cfr. par. 4) –, e poiché nemmeno la sintesi semplice di A e B (diversa e preesistente alla loro interazione) può essere «in potenza» la loro interazione, segue che l'essere «in potenza» (nel senso aristotelico-hegeliano, e in generale non de-

terministico) tale interazione è impossibile: non può avere un luogo dove esistere.

Un luogo essa l'ha soltanto nella concezione deterministica dell'accadere, dove però l'essere «in potenza» non è l'essere «in potenza» entrambi i «contrari», ma solo uno dei due, quello che, appunto, è predeterminato, ossia il cui accadere è necessario. Ma il tramonto della tradizione epistemico-metafisico-teologica dell'Occidente è, di diritto, anche il tramonto della prospettiva deterministica dell'accadere (peraltro adottata da Aristotele soltanto in relazione a una parte di ciò che accade), e quindi è il tramonto del concetto di «potenza» – sebbene in molte sue forme il nichilismo, tradendo di fatto la propria coerenza, continui ancora ad affermare quel concetto.

7

Sulla base dell'«osservazione» («esperienza», ecc.), il costituirsi della regolarità per la quale ogni volta che si produce l'interazione tra A e B si produce un certo effetto E, e non un altro, è un caso perché la regolarità del rapporto tra quell'interazione e E non è una legge universale e necessaria. Lo stesso pensiero della terra isolata è in grado di rendersene conto.

Ora si aggiunga che tuttavia, in questa forma di assestamento della coerenza del nichilismo, si presuppone ciò che invece, innanzitutto nello sguardo del destino, si mostra impossibile: l'*apparire* dell'interazione in quanto tale tra A e B (l'apparire che il linguaggio della terra isolata tenta di esprimere con le parole «osservazione», «esperienza», ecc.); e tale apparire è impossibile perché impossibile è il suo contenuto stesso, ossia l'interazione in quanto tale, ossia in quanto essa è necessariamente un nesso necessario.

Ma, anche qui, la coerenza del nichilismo è in grado

di compiere un passo ulteriore e rendersi conto a sua volta dell'impossibilità dell'interazione in quanto tale – e, in questo passo, l'impossibilità dell'interazione appartiene all'impossibilità stessa di ogni *epistémē* metafisico-teologica. (Fermo restando che, in quanto appare nel pensiero della terra isolata, tale impossibilità differisce da «sé stessa» in quanto appare nel destino: il nichilismo, non potendo rendersi conto di ciò che appare nel destino, non può vedere che il proprio procedere è la coerenza dell'errare. E, questo, anche se il destino, guardando quell'impossibilità, vede che il proprio vederla e il suo esser vista dalla coerenza del nichilismo hanno un tratto comune – cfr. *Oltrepassare*, II, II; V, IV).

Infatti per il pensiero dell'Occidente gli enti, e innanzitutto quelli osservabili, incominciano ad essere e cessano di essere, sono stati nulla e tornano ad esserlo. Quando di fatto vengono a coesistere, è quindi impossibile che tra essi venga a prodursi un qualsiasi nesso necessario: l'essere stati nulla e il tornare ad esserlo li rende assolutamente estranei l'uno all'altro, separati e isolati l'uno dall'altro, cioè non uniti da nessi necessari e innanzitutto dal nesso per il quale l'uno non può esistere senza l'altro. Ciò che, essendo stato nulla, incomincia ad essere non può (incominciare ad) avere alcuna relazione necessaria con quanto già esiste, altrimenti sarebbe necessario che il suo esser stato nulla sia un esser stato pre-disposto a tale relazione, e tale predisposizione – tale disporsi in un modo piuttosto che in un altro – lo trasformerebbe in un ente. È inoltre impossibile che la relazione necessaria incominci ad esistere, perché essa implica l'impossibilità che i termini in relazione siano l'uno senza l'altro, laddove gli enti che coesistono esistono anche se gli enti che incominciano ad esistere erano un nulla.

E se il nichilismo non può vedere l'impossibilità che un essente sia nulla, tuttavia può vedere che se tra gli essenti che sono ancora nulla e gli essenti che già esisto-

no esistesse di già un certo nesso necessario (sì che esisterebbe già un nesso necessario anche tra gli stessi essenti che ancora sono nulla), la determinatezza di tale nesso trasformerebbe il nulla in un che di essente – e questa trasformazione sarebbe un altro aspetto di quell'*entificazione* del niente che è determinata dall'esistenza di qualcosa di immutabile e di eterno. Appunto per questo la coerenza del nichilismo esclude ogni prospettiva deterministica, costretta ad affermare che ciò che è ancora nulla è tuttavia pre-determinato – pre-disposto –, ossia è necessariamente connesso alla propria esistenza futura, e in quanto così connesso non è un nulla ma un ente.

Ma se per il pensiero dell'Occidente non può esistere né venire a prodursi alcun nesso necessario tra gli enti, non può nemmeno esistere né venire a prodursi l'*interazione* tra A e B, giacché anch'essa è un nesso necessario, ossia è il duplice rapporto di causalità dove A, agendo su B e modificandolo, produce aB e non altro, e B, agendo su A e modificandolo, produce bA e non altro.

Infatti, per il pensiero dell'Occidente, l'agire è necessariamente un modificare il mondo: un agire che non modifichi alcunché – che non faccia diventar altro alcunché – non è un agire. Quando un ente agisce su un altro ente è cioè *impossibile* (per la fede nell'esistenza dell'agire) che quest'altro ente non resti modificato (e modificato in un certo modo e non in un altro); ossia tra l'ente che agisce (causa) e l'ente su cui esso agisce (e la cui modificazione è l'effetto) esiste (per quella fede) un nesso necessario. E nell'interazione tra A e B il nesso necessario sussiste sia perché A e B agiscono l'uno sull'altro, sia perché l'interazione produce necessariamente un certo effetto (bA, aB) e non un altro.

L'impossibilità che esista un qualsiasi nesso necessario è dunque l'impossibilità dell'interazione, e pertanto è l'impossibilità dell'esistenza della capacità di produrla, ossia della «potenza» (dell'essere «in potenza»

l'interazione) che il pensiero dell'Occidente continua a mettere in opera anche se la coerenza di questo stesso pensiero ne esige l'esclusione.

8

Quando il diventar altro è inteso – nelle forme *meno* coerenti del nichilismo – come una sintesi che è insieme integrazione, ossia come un modificare l'altro e un esserne modificati (come avviene in relazione a A e B considerati nei paragrafi 4 sgg.), la sintesi ha un carattere « verticale » e « orizzontale ». « Verticale », nel senso che, diventando altro, il diventante entra in sintesi con un altro che rispetto ad esso è un futuro (qualcosa che, « verticale » rispetto al presente, gli « sta sopra »). « Orizzontale », nel senso che il diveniente entra in sintesi anche con qualcosa che è altro ma non è un futuro, bensì presente come il diveniente, coesistente con esso (sì che, si può dire, la loro sintesi è « orizzontale »).

Diventando altro, il diventante modifica il futuro possibile che costituisce l'altro, separando quest'ultimo da ciò che esso stesso è (separando l'altro dall'altro) e facendolo diventare presente; e, insieme, diventando altro modifica la propria relazione col presente, e quindi modifica il presente con il quale coesisteva. (A sua volta il futuro modifica il diventante separandolo da esso stesso e facendolo appunto diventare futuro di sé stesso).

Poiché all'interno del pensiero dell'Occidente ogni diventar altro da parte di un ente è totalmente o parzialmente un diventar nulla, ciò implica che, diventando nulla, l'ente modifichi il nulla che compete al futuro facendolo diventare, da puro nulla, il nulla-di-quell'ente-che-è-l'ente-diventante. E a sua volta il puro nulla futuro modifica il diventante, annullandolo. Nella misura in cui il diventar altro è un diventar nulla, il diventar nulla è sia un entrare in sintesi col nulla futuro, ossia un modificarlo, sia un entrare in sintesi, ossia un

modificare la dimensione che coesiste con l'ente prima che esso divenga nulla.

A sua volta il nulla, diventando un certo ente, modifica l'ente futuro, sia trasformandolo da ente possibile in ente reale, e cioè facendo uscire dal nulla la sua realtà, sia modificando l'insieme di enti che preesistono all'ente che esce dal nulla.

(Questo duplice carattere – «orizzontale» e «verticale» – della sintesi prodotta dal diventar altro non sussiste in relazione al diventar altro in cui è la totalità dell'ente a uscire dal nulla: diventando la totalità dell'ente, il nulla modifica la totalità del futuro, cioè determina una sintesi «verticale», ma non può modificare alcun ente che preesista alla totalità degli enti. E quando la totalità degli enti ritorna nel nulla, essa modifica il puro nulla futuro facendolo diventare il nulla-della-totalità-degli-enti, ma non può modificare alcun ente che le coesista, perché non esiste alcun ente oltre la totalità, e andando nel nulla essa se li porta tutti con sé).

Nichilismo è pensare che gli enti siano nel tempo nichilisticamente inteso. Ma nichilismo è anche pensare che il nulla sia in quel non esser un nulla, cioè in quell'ente che è il tempo (inteso sia nichilisticamente, sia, nel destino, come il sopraggiungere degli eterni – in entrambi i casi il tempo essendo un ente). Come è impossibile, per l'ente, l'essere nel nulla e il non esservi, *quando*, rispettivamente, l'ente non è e *quando* esso è, così è impossibile essere nell'ente, da parte del nulla, *quando* il nulla è nulla e *quando* il nulla è diventato ente.

9

In qualsiasi ambito il senso ontologico del diventar altro si presenti – filosofico, scientifico, religioso, artistico, nello stesso ambito della vita quotidiana, anch'essa ormai completamente avvolta da quel senso, ormai l'intero Pianeta ne è avvolto –, la coerenza di tale senso fa avvertire in modo sempre più consapevole ed esplicito

che il diventar altro è *caso*: non solo per i motivi indicati lungo la storia dell'empirismo (per i quali l'« osservazione » delle regolarità nella connessione tra enti non può, si è visto, trasformarle in leggi universali e necessarie), ma anche perché (par. 7) tale connessione non può essere « interazione », ossia connessione necessaria.

All'interno del sogno, ossia della fede in cui consiste la terra isolata dal destino, il nichilismo è la fede nel senso ontologico del diventar altro. Essa è portata alla luce dalla filosofia; e il nichilismo, insieme all'Occidente, non solo finisce col prevalere sulla fede nel senso preontologico del diventar altro (cioè sulla preistoria del nichilismo e della filosofia – la preistoria dell'Occidente), ma si mostra con una coerenza sempre maggiore.

Poiché la fede nel diventar altro è insieme la volontà di potenza che intende controllare, al limite totalmente, il diventar altro del mondo, la crescente coerenza del nichilismo implica la crescente consapevolezza che la potenza è il decidere « in condizioni di incertezza » e anzi di quella totale incertezza che è determinata dalla casualità di ogni evento.

La crescita della potenza (che in verità è a sua volta la fede di ottenerla – ma che anche nella terra isolata può giungere a mostrarsi come fede) è essa stessa crescente nella misura in cui la volontà di potenza è sempre più un decidere nelle condizioni di massima incertezza costituite dalla messa in opera delle leggi scientifiche, in quanto leggi statistico-probabilistiche. Dove la « potenza » va sempre più perdendo i caratteri della « potenza passiva » e della « potenza attiva » in senso aristotelico. Il mortale « osserva » (crede di osservare) che agendo in un certo modo – quello che è proprio della tecnica guidata dalla scienza moderna – egli ottiene ciò che si propone di ottenere. E questo stesso osservare è caso.

Ma queste forme culminanti della coerenza del nichilismo si lasciano ancora indietro, e di molto, gran parte del mondo dell'Occidente e della sua presenza sull'intero Pianeta, dove domina sì la fede nel senso on-

tologico del nichilismo, ma ancora si è per lo più convinti che nel mondo esista la capacità di trasformarlo, e dunque esistano le connessioni necessarie costituite dalle «interazioni» tra gli enti. Ancora più avanzata, rispetto a tale convinzione è quella forma culminante della coerenza del nichilismo che è il modo in cui la volontà di potenza si presenta nella dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno, dove lo stesso nulla iniziale e terminale del Tutto è visto come esso stesso avente il carattere di una Legge immutabile, come Origine e Scopo del Tutto, come un equivalente del quadro teologico che rende impossibile l'assoluta e ineliminabile imprevedibilità del nulla. Appare quindi, in questa dottrina, che la potenza massima sul mondo è data da quell'assoluta casualità degli eventi che, proprio per essere assoluta, richiede il loro eterno ritornare (cfr. *L'anello del ritorno*).

Il principio di indeterminazione di Heisenberg è uno degli aspetti più significativi della presenza, nella fisica contemporanea, del senso ontologico del diventar altro e dell'implicazione, da parte di tale senso, dell'imprevedibilità e casualità degli eventi. Per Heisenberg la tesi che afferma la possibilità di un'« esatta conoscenza del presente » – cioè la possibilità dell'esistenza della condizione che « permette di calcolare il futuro » – è « falsa ». Il futuro è, appunto, imprevedibile e casuale.

Tuttavia questo suo principio non può riguardare l'essente in quanto essente, ossia ogni essente, perché la sequenza di formalismi concettuali con la quale Heisenberg giunge al principio di indeterminazione è tale che ogni stato di essa implica necessariamente lo stato successivo, ossia permette di calcolarlo. Una « dimostrazione » è infatti una sequenza in cui le conseguenze sono implicate necessariamente dalle premesse; e se un'implicazione logica non va confusa col rapporto tra due stati del mondo fisico, tuttavia, qualora il rapporto di indeterminazione tra questi stati dovesse essere esteso a ogni essente, allora anche ogni premessa logica (che è

un essente) sarebbe, rispetto alla conseguenza (che è un altro essente), uno stato del mondo che non permette di calcolare lo stato successivo. Pertanto, o si rinuncia al carattere di necessità delle implicazioni concettuali del formalismo che conduce al principio di indeterminazione, oppure si riconosce che il campo di applicazione di tale principio è limitato al mondo fisico.

Ma va anche aggiunto che per il nichilismo coerente questa limitazione non è una difficoltà. E anzi, sul piano trascendentale della riflessione sull'essente in quanto essente, va ricordato che il nichilismo coerente non è uno scetticismo ingenuo (che negando ogni verità nega anche la verità di questa sua negazione), ma è l'affermazione di quell'unica «verità assoluta», e tenuta ferma come assoluta, che è l'esistenza del diventar altro, e cioè della imprevedibilità e casualità di ogni evento: quell'unica verità assoluta che implica non casualmente l'inesistenza di ogni immutabile, di ogni connessione necessaria tra gli eventi e pertanto di ogni determinismo.

10

Quell'unica «verità assoluta» (ossia ciò che il nichilismo assume come «verità assoluta») è una struttura concettuale i cui elementi si implicano necessariamente: ad esempio (e si tratta dell'esempio centrale), la fede nel diventar altro implica *necessariamente* l'inesistenza di ogni immutabile. È, questa, la necessità che si costituisce all'interno del nichilismo. (È necessità «inautentica», non la necessità del destino della verità; anche nel quale appare peraltro – ma secondo la necessità «autentica», essenzialmente diversa da quella che appare all'interno del nichilismo – che la fede nel diventar altro implica necessariamente l'inesistenza di ogni immutabile. Ed è secondo la necessità autentica che nel destino appare la differenza necessaria tra la necessità autentica e quella inautentica).

Il senso aristotelico-nichilistico del «principio di

non contraddizione » sta al fondamento della struttura concettuale della « verità assoluta » che la fede nel diventar altro attribuisce a sé stessa; sta al fondamento, per lo meno perché il diventar altro implica necessariamente quella *differenza* tra il qualcosa e il suo altro (ossia tra l'inizio e il risultato del diventar altro) che è uno dei modi più radicali di esprimere il « principio di non contraddizione ». Tale differenza è insieme la differenza tra le cose esistenti e il nulla da cui esse provengono e in cui ritornano; e all'interno della storia del nichilismo la negazione degli immutabili è data appunto dalla coscienza che essi, anticipando il divenire, rendono essente il nulla che appartiene essenzialmente alla forma ontologica del diventar altro.

Il nichilismo coerente non afferma dunque che gli elementi della struttura in cui consiste la propria « verità assoluta » si giustappongano *casualmente* l'uno all'altro. Per il nichilismo coerente, che pur afferma la casualità di ogni evento, tale struttura non è un gruppo di elementi casuali. D'altra parte, lo sviluppo della concettualità scientifica presuppone sì la fede nel diventar altro, ma questa fede (cioè la struttura in cui essa consiste) non implica necessariamente tale sviluppo (o ancora non appare questa implicazione), sì che nel loro insieme – come si è rilevato nel paragrafo precedente – le leggi scientifiche si presentano, agli occhi stessi del nichilismo coerente, come connessioni *volute*, e quindi, in esse, è da ultimo casuale sia l'accadimento del termine implicante sia l'accadimento del termine implicato.

Per il nichilismo coerente, che ci sia qualcosa piuttosto che il nulla – che cioè qualcosa esca dall'esser stato nulla – è casuale. Come è casuale che accada il pensiero in cui viene affermata questa casualità – sebbene questo pensiero debba necessariamente considerare sé stesso come unica verità necessaria, appunto perché esso avverte sé stesso come pensiero che afferma la casualità di tutto ciò che accade e quindi anche del proprio accadere. Se si pensa che è necessario che le cose divengano altro, questo pensiero implica necessariamente (secon-

do il senso che compete alla necessità all'interno del nichilismo) che le cose accadano casualmente e che è impossibile l'esistenza di un qualsiasi immutabile che stia al di sopra della casualità del divenire. Ma *che* si pensi il diventar altro delle cose è un accadimento casuale; come è un accadimento casuale che si pensi ciò che pur è necessariamente implicato da quel primo pensiero, ossia l'impossibilità degli immutabili.

È con queste precisazioni che il nichilismo coerente non può essere una « filosofia della storia » né una « filosofia della storia della filosofia », essendo entrambe degli immutabili in cui, oltre alle connessioni che sono necessarie sulla base di certi presupposti, affermano l'accadimento necessario di tali presupposti e di tali connessioni. Ad esempio, presupposto l'Atto puro aristotelico, il nichilismo coerente può sì riconoscere la necessità (secondo il senso che ad essa compete all'interno del nichilismo) che il dualismo di Atto puro e materia prima eterna sia superato nella concezione emanazionistica di tipo neoplatonico e nel creazionismo di gran parte della filosofia medioevale e moderna; ma che Aristotele abbia pensato l'Atto puro e che il neoplatonismo abbia pensato l'emanazionismo e il creazionismo sono, per il nichilismo coerente, accadimenti casuali. O anche: presupposta l'indipendenza della realtà rispetto al pensiero, il nichilismo coerente può sì riconoscere la necessità che essa sia superata dal dubbio cartesiano che il contenuto « oggettivo » del pensiero corrisponda alla realtà da esso indipendente; ma insieme afferma la casualità dell'accadimento del realismo naturalistico e del suo superamento da parte della filosofia cartesiana. Analoghe considerazioni si possono fare relativamente alla storia della scienza. (Cfr., a proposito della modalità che nella prospettiva nichilistica è assunta dall'accadere e della modalità che in tale prospettiva compete alla *previsione*, i capitoli 8-17 di *Capitalismo senza futuro*).

Nel destino della verità appare la necessità autentica che il sopraggiungere degli essenti nel cerchio dell'apparire del destino sia necessario; ma (come i miei scritti

sono andati mostrando) questo sopraggiungere necessario è essenzialmente diverso dal determinismo, dal fatalismo e da ogni « filosofia della storia » che nel nichilismo non coerente competono al divenire, inteso come diventar altro.

11

All'inizio, la volontà di potenza urta contro l'Inflessibile (cfr. *La morte e la terra*, IV, v-vi), che non si lascia modificare. E la volontà muore. Incomincia a vivere solo quando incomincia a flettere l'Inflessibile. « All'inizio »: sia nel senso che la vicenda che porta a questa flessione è evocata dall'interpretazione che (ri)costruisce il più lontano passato dell'uomo, sia nel senso che, nella terra isolata del cerchio originario del destino, il ricordo mostra che tale vicenda riguarda la volontà (la « mia ») che appare in questo cerchio.

È comunque l'Inflessibile contro cui la volontà urta inizialmente a costituirsi rispetto ad essa come la configurazione iniziale di ciò che poi la filosofia, nascendo – e aprendo peraltro un contesto essenzialmente diverso da quello del mito –, ripropone come « immortale », « incorruttibile », « divino » (*athánaton, anólethron, theíon*, dice Anassimandro), « eterno », « Essere che è sempre salvo » (*phýsis aei sōzoméne*, Aristotele, *Metaph.*, 983 b 13): sempre salvo *dal nulla*, poiché già per la prima filosofia è impossibile che gli enti si generino – e insieme siano costituiti – dal nulla (cfr. ad esempio Aristotele, *Phys.*, 187 a 26 sgg.), ossia è necessario che si generino dall'Essere. All'inizio della terra isolata – e, se si vuol parlare il suo linguaggio, in senso sia « filogenetico » sia « ontogenetico » – l'eternità è vissuta come lo scacco della volontà. Poi, la forma tradizionale del pensiero filosofico della terra isolata, ponendosi come « *epistémē* della verità », tenterà di rendere autonoma rispetto alla prassi (cioè di rendere epistemica) l'affermazione dell'Eterno, tenterà di « fondarla ».

Ma è ancora la prassi – cioè il rapporto tra la volontà e ciò che essa avverte come l'Inflessibile – a preconfigurare, oltre all'affermazione filosofica dell'Eterno, la tesi filosofica che esso è il luogo da cui tutte le cose nascono e in cui si dissolvono, escono dal nulla *della propria* specificità e vi ritornano. La flessione dell'Inflessibile è infatti lo spezzarsi di esso, il suo smembrarsi e frantumarsi nelle parti del mondo, delle quali la volontà può finalmente disporre. La volontà può attribuire all'Inflessibile o a sé stessa il prodursi della flessione, ma in ogni caso tutte le cose del mondo sono la flessione dell'Inflessibile, cioè provengono da esso, sono costituite da esso, che è l'unità iniziale da cui le parti, diverse e tra loro opposte, si separano (e tale separatezza è la loro specificità). La filosofia, nascendo, ripropone questo tema: « Le cose contrarie si separano, provenendo dall'Uno in cui sono inizialmente contenute » (*ek toû henòs enoúsas tàs enantiótētas ekkrínesthai* – così Aristotele richiama il pensiero di Anassimandro, *Phys.*, 187 a 20). E come nella dimensione del mito la volontà si impegna nel sacrificio per ripristinare l'unità del cui smembramento a un certo punto si sente colpevole – l'unità come origine che garantisce, smembrandosi, la vita del volere –, così la filosofia sacrifica il mondo stesso (la cui esistenza è « ingiustizia » – *adikía*, dice Anassimandro), imponendogli di ritornare, annullandosi, là da dove si è strappato.

Platone mostra, contro l'eraclitismo, che se « nessuna cosa mai è, ma tutto sempre diviene » (*ésti mèn ... oudépot'oudén, aei dè gígnetai*; *Teeteto*, 152 e), se cioè « tutte le cose si muovono sempre secondo ogni tipo di movimento » (*pánta dè pāsan kinēsin aei kineítai*, 182 a), se cioè il loro è un flusso assoluto e pertanto non esiste nemmeno un attimo in cui non scorrano, allora è impossibile affermare e conoscere di esse alcunché, né che « siano così né che non siano così » (*houtō t'échein ... kai mē houtō*, 183 a), perché altrimenti il « così non si muoverebbe e

nemmeno il non così» (*oudè gàr àn éti kinoîto hoútō, oud'aû mè hoútō*, 183 a-b), cioè essi si irrigidirebbero in un essere che permane. Il persistere degli enti, che da ultimo si fonda sulla permanenza del mondo ideale, è inevitabile.

Nietzsche afferma invece – ma stando come Platone all'interno del nichilismo della terra isolata dal destino – che « Se in generale il mondo fosse capace di persistere e irrigidirsi, e se nel suo scorrere vi fosse soltanto un attimo di "essere" in senso stretto, non potrebbe più darsi un divenire, dunque non si potrebbe neppure pensare, osservare un divenire » (frammento postumo della primavera-autunno 1881, 11 [292]). Ma *poiché* il divenire è pensato, osservato, ossia il « soggetto », o « coscienza », dice che le cose stanno così e non così, ne segue che ogni rappresentazione del divenire è « errore » e l'insieme di tali rappresentazioni è « il mondo dell'errore », ossia degli « esseri con la fede nella persistenza », « un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto », alla « verità ultima del flusso delle cose » (fr. 11 [162]).

E « tuttavia questo errore non può essere distrutto se non insieme alla vita ». « Errare è la condizione per vivere » (fr. 11 [162]). Per vivere è necessario *aver fede* di poter *fermare* il flusso assoluto – e questa fede è la volontà. Qui va rilevato che la vita-volontà può avere la fede di fermare il flusso assoluto solo se, *dapprima*, ha fede di essere fermata da esso, se cioè, *innanzitutto*, ha fede di esser fermata da un Inflexibile. Altrimenti la vita-volontà non potrebbe nemmeno credere di essere *potenza*. Se la volontà non incontrasse dapprima un ostacolo che la ferma – se non sperimentasse come ostacolo e inflessibilità il flusso assoluto – essa sarebbe la semplice constatazione che tale flusso è fermo, o si è fermato da sé.

Nello sguardo del destino l'errare è la condizione per vivere, nel senso che la vita, in quanto volontà di trasformare il mondo, si fonda sull'isolamento della terra, cioè sulla fede nell'esistenza del diventar altro del mondo; e questa fede, in quanto fede di flettere l'inflessibilità del

mondo, è dapprima fede nel proprio esser fermata dall'Inflessibile. La vita incomincia quando incomincia la fede di aver la potenza di far divenire l'Indiveniente. Nell'interpretazione in cui appare la terra isolata, appare che il pensiero dell'Occidente giunge ad affermare, con Nietzsche, che la vita incomincia quando incomincia la fede di aver la potenza di fermare, cioè rendere indiveniente il divenire. Ma questa tesi non indica l'incominciare *simpliciter* della vita, bensì una fase *successiva* a tale cominciamento: quella in cui la fede nella propria potenza di far divenire l'Indiveniente non crede di trasformarlo totalmente, ma di trasformarlo *via via* – lasciando peraltro non dominata quella dimensione dell'Indiveniente che nella tradizione occidentale viene intesa come l'Essere divino, sempre salvo dal nulla, e della quale anche Nietzsche, insieme a pochi altri, nel sottosuolo essenziale del pensiero filosofico del nostro tempo, mostra l'impossibilità. (D'altra parte, nemmeno Nietzsche, affermando che la vita incomincia con l'aver fede nella persistenza del mondo, intende che questa fede non lasci alcuno spazio al divenire che conduce da una forma di persistenza a un'altra).

Nota ai due paragrafi precedenti

La struttura originaria del destino è la struttura originaria della necessità, ossia è il senso originario della necessità – abissalmente diverso dal senso che alla necessità è assegnato dal nichilismo dell'Occidente. Il senso originario della necessità è l'autonegazione della negazione dell'esser sé, cioè dell'eternità dell'essente in quanto essente, dove tale autonegazione è insieme autonegazione della negazione dell'essere e dell'apparire degli essenti che appaiono.

Appunto al senso originario della necessità si riferisce la tesi – sviluppata nel paragrafo 1 del capitolo III della *Gloria* (e sul fondamento della quale appare la necessità dell'esistenza della Gloria dei cerchi del desti-

no) – che nessun nesso necessario incomincia ad essere, e innanzitutto il nesso, che appare nella struttura originaria del destino, costituito appunto dall'esser sé, cioè dall'eternità dell'essente in quanto essente. E poiché ogni nesso tra essenti è un essente, ossia un eterno, ogni nesso è necessario. L'impossibilità che un qualsiasi essente incominci ad essere (o cessi di essere) è pertanto l'impossibilità che un qualsiasi nesso incominci ad essere, ossia è la necessità di ogni nesso. (L'impossibilità di tale incominciare è la necessità del non incominciare). Che, poi, nessun nesso necessario incominci ad essere significa che *è necessario* che nessun nesso necessario incominci ad essere; e pertanto anche la *necessità* che nessun nesso necessario incominci ad essere è a sua volta un nesso necessario che non incomincia ad essere – ed essa include sé stessa nell'insieme infinito dei nessi necessari ai quali essa si riferisce.

È dunque necessario che un qualsiasi essente non divenga *definitivamente* nulla, non solo perché è impossibile che un qualsiasi essente non sia (cioè sia nulla; e lo sia definitivamente o provvisoriamente), ma anche, e appunto per il primo motivo, perché il nesso che in seguito a tale *definitività* si produrrebbe tra tale essente e il nulla sarebbe un nesso necessario, e pertanto questo nesso incomincerebbe ad essere – dove questo secondo motivo non è indipendente dal primo, ma è incluso nel primo. Per ogni essente è inoltre necessario che non incominci ad *essere eterno* (è impossibile che la «vita eterna» incominci e che le «verità eterne» incomincino ad essere eterne), non solo perché è impossibile che un qualsiasi essente non sia, ma anche, e appunto per il primo motivo (in cui il secondo è incluso), perché l'eternità di un essente è il nesso necessario tra l'essente e il suo essere (esistere).

E, ancora, per ogni essente è anche necessario che non incominci ad *essere*, non solo perché è impossibile che un qualsiasi essente non sia, ma anche, e anche qui per il primo motivo, perché se questo incominciare implica un tempo in cui l'essente non è e un tempo in cui

l'essente è, tuttavia, nel tempo in cui l'essente è (ossia «quando è»), è necessario che esso sia, e ciò significa che esiste un nesso necessario tra tale essente e il suo essere – come lo stesso pensiero dell'Occidente riconosce (Aristotele, *De interpretazione*, 19 a 23-27) –, un nesso necessario il cui incominciare ad essere è impossibile.

Infine, come il «quando l'essente è» (*tò òn hótan hēi*, 23) implica un nesso necessario tra tale essente e il suo essere, così un nesso necessario è implicato dal «quando il non essente non è» (*tò mē on ... hótan mē hēi*, 23-24): «quando l'essente che non è non è», «è necessario che non sia» (*mē ēnai ... anánkē*, 23-24): quando l'essente è nulla è necessario che sia nulla. Il nesso necessario tra l'essente e il nulla sussiste cioè non soltanto nel caso in cui l'essente va *definitivamente* nel nulla, ma anche nel caso in cui l'essente vi stia o vi vada *provvisoriamente*. E dunque è impossibile che anche questo nesso abbia a incominciare – e sia provvisorio –: non solo perché è impossibile che un qualsiasi essente non sia (provvisoriamente o definitivamente), ma anche, e ancora una volta per il primo motivo, perché anche il nesso tra l'essente e il nulla in cui l'essente si trova provvisoriamente è un nesso necessario.

Per il nichilismo i nessi necessari che competono agli essenti esistono *se e quando* (sin tanto che) gli essenti sono. Uno dei nessi necessari primari o addirittura il primario, nella prospettiva del nichilismo, è il *principium firmissimum*, il «principio di non contraddizione», per il quale «è impossibile che allo stesso (ente) convenga e non convenga la stessa determinazione, secondo lo stesso rispetto» (Aristotele, *Metaph.*, IV, 1005 b 19-20) e quindi nello stesso tempo. Pertanto il nesso tra un certo ente e la determinazione che in un certo momento del tempo gli conviene (e che può essere quell'ente stesso) è sì necessario, ma nel senso che, *se e quando* (sin tanto che) a quell'ente conviene quella determinazione, è necessario che, in quel tempo, tale determinazione gli convenga – e ciò significa che i nessi necessari che competono agli enti che sono nel tempo possono e

anzi debbono incominciare ad essere. Al di fuori del nichilismo, invece, nel destino appare che, poiché è impossibile che esista un tempo in cui gli essenti non siano, è anche impossibile che quegli essenti che sono i nessi tra gli essenti non siano, sì che tali nessi sono necessari e quindi è impossibile che incomincino ad essere (o cessino di essere).

12

Nello sguardo del destino, la variazione della terra appare come il sopraggiungere degli eterni. Nella terra isolata dal destino tale variazione non può apparire come siffatto sopraggiungere, ma appare come il diventar altro di ciò che appare (e se nella terra isolata apparisse qualcosa come «sopraggiungere degli eterni», esso non potrebbe avere il senso che tale espressione mostra nel destino da cui la terra è isolata – sì che esso non potrebbe essere che una forma del diventar altro). L'isolamento della terra è la fede originaria, cioè la volontà originaria che proprio perché tale non può essere il *progetto* di separare la terra dal destino (tale progetto implicando l'apparire del destino da cui la terra è invece isolata).

Ciò che urta contro l'Inflessibile e che dapprima soccombe e poi riesce a vivere non è quindi la volontà originaria, ma la volontà derivata che costituisce ogni uomo, la volontà che per vivere è necessario che faccia diventar altro il luogo in cui viene a trovarsi, ed è necessario che si fondi sull'apparire del contenuto della volontà originaria, cioè sulla fede che le cose sono un diventar altro (sì che è appunto sul fondamento di questa fede che la volontà del singolo può volerle far diventare altro). Ciò che si presenta alla volontà come l'Inflessibile è dapprima il modo in cui di per sé stesse le cose diventano altro – mentre la volontà può vivere solo se le fa diventar altro in modo diverso da quello che loro compete per sé stesse. E tuttavia l'Inflessibile esiste e si manifesta solo in relazione alla volontà che vuol fletter-

lo; e a sua volta la volontà che vuole far diventar altro le cose esiste e si manifesta solo in relazione a qualcosa che è necessario che si presenti come Inflessibile, giacché la volontà non ottiene sin dall'inizio ciò che essa vuole, altrimenti essa, se lo ottenesse, non vorrebbe far diventar altro il luogo in cui essa è venuta a trovarsi.

Proprio perché nella terra isolata l'esser *cosa* è il *suo* diventare altro, ossia il diventare altro è il diventar altro da parte di *qualcosa* e ogni qual-cosa è un diventare altro, proprio per questo, nella terra isolata, la *cosa* è, in quanto tale, la *resistenza* che l'inizialmente Inflessibile oppone alla volontà che vuol fletterlo – la resistenza che peraltro si ripresenta in ciò che è via via ottenuto, dato che l'ottenuto non riesce mai ad essere la totalità di ciò che la volontà vuole. E cioè, proprio perché la «cosa» è il diventar altro, proprio per questo la «cosa» è la risultante della tensione tra la volontà e l'Inflessibile.

Anche la volontà, nella terra isolata, è ritenuta una «cosa»: non in quanto è volontà di far diventar altro, ma in quanto è volontà che altre volontà vogliono far diventar altro (e che trovandosi in questa situazione sono a loro volta «cose»). Così come anche l'Inflessibile è ritenuto, nella terra isolata, una cosa: non in quanto è l'inizio di un diventar altro, ma in quanto è ciò che la volontà crede di poter far diventare altro in relazione a una più profonda Inflessibilità. In quanto «cosa», l'Inflessibile non è dunque ciò che nel pensiero filosofico (si è detto sopra) sarà inteso come l'Immutabile in senso ontologico, giacché l'Inflessibile che sarà così inteso è l'Inflessibile il cui diventar altro è ritenuto impossibile. In quanto «cosa», l'Inflessibile è un passato, un ormai flesso o che si crede di riuscire a flettere.

In quanto resistenza, cioè diventar altro, la cosa è *potenza*. Lo è non solo quando è potenza vincente, ma anche quando, prima di cedere alla potenza vincente, le resiste – e una potenza può essere vincente solo in quanto, innanzitutto, resiste a sua volta alla potenza che le resiste. Con l'avvento del pensiero filosofico la cosa è intesa come «ente», e l'ente è daccapo inteso come po-

tenza, a partire dal senso preontologico del diventar altro e della resistenza. Nel *Sofista* (247 d-e), Platone dice che l'«ente» (*tò ón*) è sia «potenza di patire» (*dýnamis eis tò patheîn*) – cioè potenza perdente –, sia «potenza di agire» (*dýnamis eis tò poieîn*). Il nulla è l'impotenza; così come, nel pensiero prefilosofico, la non-cosa è l'impotenza – l'impotenza della volontà che non riesce a flettere l'Inflessibile e che fino a che non vi riesce muore; l'impotenza dell'Inflessibile che alla fine si lascia flettere, e sempre più, sino a quando si saprà che «Dio è morto», ossia è sempre stato nulla. (Fermo restando che, in questo contesto, la flessione è da intendere come l'opera non di una singola volontà, ma dei molti modi individuali in cui la volontà si realizza).

Gran parte delle parole che nelle lingue indoeuropee indicano la «cosa» alludono più o meno direttamente ai beni, alle ricchezze, a ciò che serve e si adopera, a ciò di cui si ha bisogno, ai valori, al bestiame, all'affare, a ciò che è pregiato, alla sostanza e al patrimonio. Qui ci si limiti a richiamare il latino *res*, il greco *prâgma*, *chrêma*, il tedesco *Ding* (ingl. *thing*) e *Sache*. Perfino lo spettro semantico del participio greco *tà ónta* (gli essenti, le cose che sono) include le sostanze e i beni, e anche il participio *ousía* nomina la sostanza intesa come patrimonio. Significati che precedono quelli che a queste stesse parole il pensiero filosofico ha in seguito assegnato. Ma è rilevante che quei più antichi significati della «cosa» implichino, a volte in modo del tutto esplicito, che il loro contenuto sia tutt'altro che indifferente alle singole volontà, le quali invece se li disputano anche in tempo di pace. Quei significati implicano cioè una situazione conflittuale e il luogo in cui essa viene discussa, che vengono in luce, ad esempio, in *Ding*, *thing*, che significano anche «causa», «tribunale», «parlamento», «assemblea», «verdetto», «processo». La stessa parola «cosa» proviene dal latino «causa», intesa sia come matrice e principio del diventar altro (*dýnamis eis tò patheîn*

e *dýnamis eis tò poiêîn*), sia in senso giuridico, come motivazione del diritto al possesso di ciò che è conteso tra volontà differenti.

Che la parola «cosa» significhi questa conflittualità, mostrata nelle antiche formazioni linguistiche della terra isolata è una figura che rinvia alla conflittualità originaria, dove la «cosa» è la risultante della lotta tra la volontà e l'Inflessibile, ossia è la forma originaria (quindi preontologica) del diventar altro. Dicendo che *Pólemos* è il padre di tutte le cose e che quindi ogni cosa è lotta, conflitto, Eraclito dice già implicitamente che il conflitto è il significato originario dell'esser «cosa» – sì che, come altre volte ho rilevato, si può dire che, nella terra isolata, la cosa è la madre di tutte le guerre.

Nelle lingue indoeuropee, al di sopra della radice *ar*, considerata dalle scienze glottologiche, domina (incluso quella radice) la «radice» AR, su cui si costruisce gran parte delle parole che indicano le diverse forme in cui si presenta il diventar altro e il far diventar altro. La «radice» AR, che unisce un elemento vocalico a una liquida (*r, l*), è il luogo in cui la flessione risuona, nelle lingue indoeuropee, con un proprio timbro, mentre gran parte delle parole in cui l'elemento vocalico è unito a consonanti non liquide (dentali, palatali, velari, spiranti, ecc.) sono il luogo in cui, in quelle lingue, si fa sentire il timbro dell'Inflessibile (cfr. *Destino della necessità*, capp. VIII, IX, X, rispettivamente intitolati «Il timbro della flessione nelle lingue greca e latina», «Il timbro della flessione nelle lingue indoeuropee», «Il timbro dell'inflessibile nelle lingue indoeuropee»; e *Il parricidio mancato*, 2). L'Inflessibile sta dinanzi alla volontà come la Potenza suprema, come il *Tremendum*: anche quando la volontà è riuscita a fletterlo e a frangerlo – riuscendo così ad aprire lo spazio in cui essa può vivere (sia pure credendo, a volte, che tale spazio le sia stato «donato») – e l'Inflessibile si ricostituisce attestandosi su una nuova linea inoltrepassabile.

L'Inflessibile è il Sacro: il *Tremendum* che si erge di contro alla volontà di vivere dell'uomo, spegnendola.

La lingua greca chiama *hágios* il Sacro così inteso – una parola che non è costruita *né* sulla radice *ar* *né* sulla radice AR. Quando invece la volontà riesce a sfondare la barriera dell'Inflessibile, si nutre delle sue membra e riesce ad avere vita e forza; e quando se ne rende conto, cioè sente di dovere la propria vita al Sacro, allora, in quella lingua, la volontà nomina il Sacro con la parola *hierós*, che propriamente significa «riempito di forza dal divino», e che è costruita sulla radice AR; e il Sacro appare come il *Fascinans*. Lo stesso rapporto tra *hágios* e *hierós* sussiste nella lingua latina, rispettivamente, tra *sanctus* e *sacer*, dove, daccapo, *sanctus* non è costruito su AR, mentre *sacer* (derivante da un antico *sakros*) è costruito su tale radice.

Annotazioni e sottolineature

Nella prima pagina della *Storia delle credenze e delle idee religiose* Mircea Eliade scrive: « Il 'sacro' è ... un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa. Ai livelli più arcaici di cultura *vivere da essere umano* è in sé e per sé un *atto religioso*, perché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – *un uomo* significa essere 'religioso' » (trad. it. Sansoni, Firenze, vol. I, 1979). Questa *tesi* – sostanzialmente riconducibile alla riflessione di Rudolf Otto sul « Sacro » – sta al centro di tutte le indagini di Eliade. Ed egli non intende lasciarla senza *giustificazione*. Infatti, quanto più ci si porta verso il più lontano passato dell'uomo, tanto più crescono i dubbi, nelle scienze storico-antropologico-archeologiche, intorno alla presenza del « Sacro » nella coscienza umana e intorno all'identità tra essere « uomo » e essere « uomo religioso ». Lo stesso Eliade riconosce « l'opacità dei documenti preistorici » in relazione alla dimensione del Sacro. Il metodo scientifico impone che anche in quelle scienze ogni ipotesi relativa ai « documenti » (sepulture, depositi di ossa, pitture

rupestri, stele, pugnali, lance, monili, ecc.) sia in qualche modo empiricamente verificabile; e la *tesi* per la quale tali documenti attesterebbero che l'uomo, anche quello più antico, non può che essere uomo religioso è appunto un'ipotesi, e vistosa, che ha bisogno di una *giustificazione*, ossia di una verifica empirica.

Eliade – che intende mantenere la propria indagine nell'ambito della storia delle religioni – propone come verifica empirica la plausibilità che tra il comportamento delle popolazioni rimaste ancora allo stadio della caccia e della pesca e il comportamento dei Paleantropi (ossia della più antica forma di esistenza umana sinora conosciuta) sussista per lo meno un'« *analogia* ». Il rapporto, in quelle popolazioni, tra i loro strumenti di caccia e di pesca e le loro credenze religiose è « documentato ». È documentato cioè che tali strumenti hanno un valore sacrale e che quindi « l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro » hanno tale valore. *È quindi plausibile* – ecco in sostanza la verifica proposta da Eliade (ma non solo da lui) – che, *analogamente*, anche i « documenti » riguardanti i Paleantropi (che se di per sé sono « opachi » sono tuttavia simili agli strumenti di quelle popolazioni) abbiano avuto a loro volta un valore sacrale e che da tale valore resti illuminato e condotto in una dimensione più alta il carattere semplicemente tecnico-strumentale che di per sé essi presentano (*op. cit.*, vol. I, 2). Poiché si ritiene che non sia possibile risalire oltre i Paleantropi (presenti sulla terra da due milioni di anni), si può affermare che l'uomo è sin dall'inizio uomo religioso. Questa la conclusione di Eliade.

Oggi, tuttavia, la scienza sta sempre più riconoscendo che la conferma empirica di un'ipotesi è a sua volta ipotetica – ossia è una conferma « fino a prova contraria ». E d'altra parte le fondamenta di quel tipo di filosofia per il quale la scienza è l'unica forma di sapere sono a loro volta deboli, giacché anch'esse (nella misura in cui non riescono a raggiungere il sottosuolo del pensiero filosofico del nostro tempo) non possono che avere valore ipotetico. L'atteggiamento riduzionistico,

che si limita a negare il valore di ogni *analogia* tra il comportamento dei primitivi del nostro tempo e le popolazioni della preistoria, è comunque a sua volta un'ipotesi che decide di lasciare inesplorato il senso più profondo della vita di quelle popolazioni.

Che l'uomo sia già all'inizio uomo religioso appare invece seguendo un'altra strada: quella che è stata richiamata anche in queste pagine. Percorrendola, *non* è possibile concludere – come invece Eliade pretende – che il sacro sia un tratto costante e intramontabile della vita dell'uomo « e non uno stadio nella storia della coscienza ». Peraltro, anche tenendo ferma l'« analogia » da lui indicata, da essa non segue che il vivere umano sia « in sé e per sé un atto religioso »: dal supposto fatto che ai Paleantropi sia applicabile il rapporto che hanno col sacro le popolazioni che vivono ancora di caccia e di pesca, e che quindi all'inizio dei tempi (e per lungo tempo) l'uomo sia stato uomo religioso, non segue che l'uomo non potrà mai essere uomo non religioso.

All'interno della terra isolata l'uomo è inteso come *volontà* cosciente (volontà di *trasformare* il mondo di cui è cosciente). Percorsa a ritroso, la storia della volontà conduce – si è visto – al suo primo passo e, prima ancora, alla situazione da cui essa procede per compiere il primo passo sulla terra: proprio perché vuole trasformare il mondo, è inevitabile che *dapprima* se lo trovi dinanzi non ancora trasformato, e che le stia di fronte non come una porta aperta, ma come una Barriera impenetrabile e inflessibile. (Proprio perché la volontà vuole trasformare il mondo è necessario che esso, *dapprima*, le si presenti come l'Inflessibile). Che la volontà non ottenga immediatamente ciò che essa vuole significa che immediatamente (un'immediatezza che può durare secoli e millenni) è bloccata e respinta dall'Inflessibile. Ed è lungo la vicenda dei tentativi falliti della volontà di flettere l'Inflessibile che i popoli arcaici tentano di superare oniricamente la Barriera illudendosi che per ottenere ciò che essi vogliono sia sufficiente immaginare di averlo ottenuto.

Perché la Barriera si erga impenetrabile e inflessibile non c'è bisogno che essa si mostri come un «al di là del mondo». Rispetto alla volontà essa è il «totalmente Altro» già nel suo presentarsi come l'Ordinamento immodificabile che regola cielo e terra, ritmi e configurazioni dello spazio e del tempo, alternanza del giorno e della notte e ritmi stagionali, mancanza di cibo e potenza indomabile degli animali, del fuoco, dei venti, delle acque: già come «Natura» (ossia come ciò che solo più tardi l'uomo chiamerà «natura»), e, più tardi, già come Legge del clan, la Barriera è il «totalmente Altro», perché è appunto l'inflessibilità della Barriera a determinare la sua totale alterità rispetto alla volontà di attraversarla.

Se e fino a che non sa uscire da questa situazione di impotenza, la volontà non riesce a sopravvivere, muore – e in seguito la morte sarà intesa come annientamento. La Barriera inflessibile è la morte, dunque fonte dell'angoscia e del terrore. Ma è insieme fonte della vita, perché solo attraversandola, penetrandola, squartandola, flettendola, dissodandola, la volontà vive: la vita è la flessione dell'Inflessibile perché solo con tale flessione la volontà riesce a ottenere ciò che essa va volendo, e dunque a vivere. È da ciò che dapprima si presenta come Barriera inflessibile che la volontà può ottenere il voluto. Proprio per questo la fonte dell'angoscia e del terrore è insieme desiderata, agognata – voluta, appunto.

Si può anche dire: fino a che non riesce a flettere l'Inflessibile la volontà ha solo il tempo di vedere nella Barriera dell'Inflessibile il *Tremendo*; ma poiché tale Barriera è anche la fonte della vita, in quel tempo la volontà è insieme attratta da essa: il Tremendo è insieme l'*Affascinante*. Il «*Tremendum*» e il «*Fascinans*» sono per Rudolf Otto i tratti essenziali del «Sacro», del divino, del «Numinoso». (Ma egli giunge a questa affermazione percorrendo un itinerario filosoficamente accidentato e del tutto diverso dalla strada che abbiamo imboccato, dove è la pura analisi di ciò che, nella terra isolata dal destino, significa «volontà cosciente» a con-

durre dinanzi all'inflessibile Barriera del *Tremendum-Fascinans*). E infatti a conferire il significato più profondo che propriamente compete alle parole « Sacro », « Numinoso », « divino », « Dio » non è altro che la potenza incombente e inizialmente invincibile della Barriera tremenda e affascinante. Volere *significa* trovarsi innanzitutto di fronte al Sacro.

Fino a che preserva la propria inflessibilità il « Sacro » uccide l'uomo. Ma a sua volta, per vivere, e proprio perché, oltre che atterrito, ne è affascinato, l'uomo deve uccidere il Sacro, cioè la volontà deve flettere l'Inflessibile e ridurne il dominio per lasciar spazio alla vita umana. All'inizio della vicenda della volontà cosciente Dio uccide l'uomo; per vivere l'uomo deve uccidere Dio e il deicidio è la stessa creazione del mondo e dell'uomo da parte di Dio.

Per quanto riguarda il primo lato di questa violenza reciproca – Dio uccide l'uomo –, va rilevato innanzitutto che il *Tremendum* e il *Fascinans* sono tali solo relativamente a una volontà cosciente che, non ottenendo, resta atterrita da ciò che la affascina. Se, come dice Lattanzio, « il timore non esiste là dove nessuno è adirato », va detto anche che nessuno è adirato là dove non c'è nessuno che teme. L'uomo teme la morte che gli è data dall'inflessibilità della Barriera divina. Tra le molte espressioni del *Tremendum* evocate dal genio religioso, Otto richiama (*Il sacro*, XIV), di Lutero, il passo dove si dice che, quando Dio incomincia a « trangugiare » un peccatore, « gli piace a tal punto che la gelosia e l'ira lo spingono a divorare i malvagi e una volta che ha incominciato non smette più », ed è « un fuoco che mangia, divora e sprona », « vi annienta come il fuoco divora una casa e la rende cenere ». Ma né Lutero né Otto si accorgono che la malvagità originaria e il peccato originale *sono* l'esistenza stessa della volontà, giacché la volontà, in quanto tale, non può essere che volontà di penetrare e squartare la Barriera dell'Inflessibile. E, di Giovanni della Croce, Otto riporta il passo dove, del rapporto tra Dio e l'« anima » che percorre la salita del

Monte Carmelo, si dice che « Egli l'annienta [Dio annienta l'anima], la frantuma e l'affonda », ed essa « sente di dissolversi e di annichilirsi per una morte crudele ... come se sentisse di venir divorata da una belva feroce, masticata e ridotta a pezzi nel suo stomaco ». (Sarà poi la volontà umana la belva feroce che per poter vivere deve mangiare e ridurre a pezzi il Sacro – cioè flettere l'Inflessibile).

Tuttavia Otto richiama questi passi per mostrare che il *Tremendum* è un tratto costante del Sacro, ossia non tramonterà mai dinanzi alla volontà; mentre la rilevanza di questi passi è data dalla loro capacità di cogliere, senza peraltro avvedersene, il momento *iniziale* del rapporto della volontà all'Inflessibile – il momento da cui la volontà si allontanerà sempre più, dapprima confinando il Sacro nell'« aldilà » e poi negando l'esistenza di ogni Inflessibile sacralità, e dunque di ogni « aldilà », come sta avvenendo nella civiltà della tecnica, dove la volontà progetta ormai il dominio del Tutto.

Per quanto riguarda il secondo lato della violenza reciproca che sussiste tra Dio e l'uomo – l'uomo uccide Dio –, nonostante il rilievo che è stato dato al mito, estremamente diffuso, del *sacrificio* originario del Dio, questo mito non è mai stato visto nel suo essenziale rapporto con la volontà in quanto flessione dell'Inflessibile. Ovunque, il mito dice che il mondo esiste, la vegetazione e l'uomo crescono e vivono solo perché, all'origine, il Divino è stato smembrato, si è lasciato smembrare o si è smembrato. Oltre ai miti di Hainuwele, Prajāpati, Tiāmat, Osiride, Dioniso, lo dice la teogonia di Esiodo, dove, dapprima, il Cielo (Urano), accoppiandosi con la Terra, giace su di essa, la copre e tra lui e la Terra non c'è alcuno spazio per la vita degli umani. L'accoppiamento è l'Inflessibile: sarà il figlio di Urano a render possibile la vita umana evirando il padre, che staccato dalla Terra se ne allontana e apre lo spazio dove l'uomo può muoversi e vivere. E ancora: avvicinandosi in qualche modo alla condizione di Prajāpati che per lo sfinimento finisce col morire, anche il Dio veterotestamen-

tario si consuma creando il mondo, visto che al settimo giorno ha bisogno di riposarsi. Ed è lo smembramento di Cristo nella crocifissione a rigenerare il mondo perdutosi e annichilitosi nel peccato. Un Dio chiuso in sé che non si sacrifica è l'equivalente dell'accoppiamento del Cielo e della Terra, che non lascia vivere l'uomo. Il fuoco è sin dall'inizio avvertito come la potenza stessa del divino; e per i Greci Zeus è la potenza somma: rubando il fuoco degli dèi, Prometeo penetra nella loro potenza inviolabile e impadronendosi quanto più può la frantuma e la smembra. Nel modo più diretto, rubando la loro anima (mangiando come Adamo la loro essenza), tenta di ucciderli (nel *Prometeo* di Eschilo egli dice, volendo esprimere nel modo più essenziale – *haplô logô* – il proprio atteggiamento verso il divino: « odio tutti gli dèi », *toûs pántas echthaîrô theoús*, v. 975).

Anche se la diffusione e l'importanza del mito della « morte creatrice » e del sacrificio divino è ben nota nella storia delle religioni, tuttavia non si scorge la profonda connessione di questo mito con la volontà di vivere, che dopo la paralisi iniziale riesce a vivere e ad avere un mondo perché riesce a penetrare nella Barriera dell'Inflessibile, infrangendola e smembrandola e comunque facendola arretrare, ottenendo così lo spazio che è necessario per la trasformazione del mondo. Lo smembramento del Dio e la creazione del mondo, raccontati dal mito, sono la flessione dell'Inflessibile; il Dio squartato è il mondo che la volontà può finalmente dominare; le membra del Dio squartato sono le parti del mondo sulle quali la volontà dell'uomo può finalmente esercitare il proprio dominio.

Giacché la volontà, che vuole trasformare il mondo, ne può tuttavia dominare soltanto le parti, non il tutto. La decisione della volontà è de-cisione: come dice la parola stessa (*de-caedere*, « colpire, staccando da... »), la decisione è separazione, sul cui fondamento sono ottenute le parti. E il linguaggio stesso mostra la vicinanza tra il de-cidere e l'uc-cidere (*ob-caedere*, « colpire, andando contro a... »): è necessario, per vivere, che le par-

ti esistano come dominabili e quindi separate; e le parti esistono in questo modo perché sono ottenute dallo squartamento che, mediante il decidere, flette l'Inflessibile. Ma anche: solo se nella decisione originaria in cui il Dio è ucciso le parti sono ottenute e vengono ad esistere si può decidere, nel decidere derivato, di trasformarle, ottenendo ciò che di volta in volta ci si propone. Appunto per questo si diceva sopra che, dopo essere stato il Sacro la « belva feroce » che divora e « fa a pezzi » l'uomo, è l'uomo la belva feroce che divora e fa a pezzi il Sacro. Se, mangiando il frutto proibito, Adamo ed Eva « saranno come dèi », ciò significa che quel frutto è Dio stesso e che solo smembrandolo ci si può impadronire della potenza divina. Il tentativo di Adamo fallisce; ma secondo il cristianesimo non fallisce l'impresa di Cristo, con la quale è Dio stesso ad assumere l'iniziativa e a voler render l'uomo « come Dio » (« figlio di Dio »). Cristo rigenera mondo e uomini, facendosi sbranare dalle belve feroci della volontà umana e rinnovando ogni volta questo sacrificio nel rito eucaristico.

Dal dissodamento dell'Inflessibile – la terra isolata è appunto questo dissodamento, che dunque è l'autentico « archetipo » dei mortali che abitano la terra isolata – si generano l'uomo e tutte le cose che lo circondano. A questo punto non è più l'analisi della struttura della volontà (ossia l'analisi dell'« archetipo » autentico della terra isolata), ma sono le scienze del passato, e di quello più lontano, a narrare quali siano le cose di cui la volontà si appropria ricevendole dalla terra. (Così come non è dall'analisi della struttura della volontà che scaturisce la conoscenza dei miti del sacrificio originario del Dio). E quelle scienze ritengono di poter dire che, dapprima, i pezzi ottenuti dallo smembramento dell'Inflessibile sono gli animali umani e non umani e poi i vegetali e poi i metalli: popoli cacciatori, popoli agricoli, popoli presso i quali nasce e si sviluppa la metallurgia. Membra del Sacro, animali, piante, metalli sono a loro volta sacri e sacro è l'appropriarsene, il loro uso, il loro esser consumati.

Se dal dissodamento-smembramento della divina Barriera inizialmente inflessibile, nel quale consiste la terra isolata, si genera tutto, i morti (umani ma anche non umani) devono esser riconsegnati alla terra, con l'inumazione, affinché dalle loro ossa, che sopravvivono alla carne, la carne torni a germogliare come la vegetazione nuovamente germoglia dopo il freddo invernale. Ed è estremamente stretta, anche se per lo più inosservata, la vicinanza tra i miti dell'inumazione, già presenti nei popoli cacciatori e coltivatori, e i grandi miti della metallurgia.

Sono stati soprattutto gli studiosi di lingua inglese e più recentemente Eliade a mostrare la dimensione religiosa della metallurgia, dall'età del rame a quella del ferro. Eppure, se si rilevano le analogie tra lo statuto dei vegetali e quello dei metalli, e le analogie tra lo statuto dell'inumazione e quello della semina dei prodotti agricoli, e in generale quello dei vegetali, tuttavia in quest'ambito disciplinare non si può scorgere che è la struttura stessa della volontà a implicare che l'iniziale inflessibilità del Sacro si fletta – o sia flessa – e che la flessione-creazione produca una molteplicità di parti (il Dio fatto a pezzi) nelle quali poi si imbattono le scienze del più lontano passato riconoscendo in tale molteplicità gli animali, i vegetali, i minerali.

D'altra parte, come si rilevava, si deve richiamare, sottolineandola, anche la profonda vicinanza tra la dimensione sacrale dell'inumazione e la dimensione sacrale della metallurgia. Oggi si sa che, nella coscienza arcaica, chi estrae e lavora i metalli compie lo stesso lavoro della terra che estrae e lavora i vegetali e partorisce gli animali: la terra li fa germogliare come i minatori e i fabbri fan germogliare i metalli. La terra e quindi i minatori e i fabbri fanno germogliare ciò che rende possibile la vita dell'uomo – e poiché dalla terra proviene questa vita e quella di ogni altro animale, dalla metallurgia provengono le armi potenti che rafforzano la sopravvivenza. Dove va sottolineato che per la coscienza arcaica, la potenza della metallurgia è data dalla sua

capacità di portare a maturazione i metalli nello stesso senso in cui la terra, portando tutto a maturazione, fa maturare anche le ossa dei morti che attendono di germogliare ricoprendosi nuovamente di carne.

Ma è inevitabile che lo smembramento del Sacro abbia a implicare, nella coscienza arcaica, la consapevolezza che il Sacro, sacrificandosi e dando spazio alla vita dell'uomo nel mondo, va estinguendosi e che la sua sarebbe anche l'estinzione della terra come fonte dell'esistenza. Proprio perché l'uomo arcaico crede di uccidere e mangiare il Dio (o che il Dio si faccia uccidere e mangiare dall'uomo affinché l'uomo viva), è inevitabile che quest'uomo si proponga di impedire che la morte del Dio sia definitiva, e quindi si adoperi perché il Dio sia nutrito e rafforzato, secondo un processo che rovescia quello dell'estinzione. È a questo punto che compare il grande fenomeno del *sacrificio* che, invece di essere quello originario del Dio, è il sacrificio in cui è l'uomo a offrire al Dio sé stesso o qualcosa che egli ritiene equivalente a sé stesso o che, presente sulla terra, egli ritiene sia lo stesso Dio sotto una forma diversa da quella che al Dio compete in quanto Barriera inizialmente inflessibile. È, quest'ultimo, il caso del sacrificio della bevanda del *soma*, la quale, nella religione vedica, è un Dio protettore del divino e dominatore della morte, cioè capace di assicurare la vita sia al mondo divino sia a quello umano. Bevendola, l'uomo si fa portatore del divino che nutre e protegge il divino.

Anche nella forma sommamente evoluta di religione, che è propria del cristianesimo, il peccato dell'uomo (cioè la flessione dell'Inflessibile) produce in Dio una ferita – cioè la violazione della giustizia divina – che nessuno può guarire all'infuori di Dio stesso. Qui non è più l'uomo a offrire il divino al divino, ma è il divino che, col sacrificio di Cristo, guarisce sé stesso e salva l'uomo (e o si guarisce per salvare l'uomo oppure salva l'uomo per guarirsi).

Se all'inizio la volontà è cosciente di urtare contro una barriera che non si lascia smuovere e per la quale la

volontà sprofonda nella morte, tuttavia la volontà non esiste come unica ma come una molteplicità di volontà coscienti, e quindi, nella misura in cui sopravvive nelle altre volontà, finisce col penetrare e smembrare la barriera (e, propriamente, finisce col *credere* nella propria capacità di penetrarla e smembrarla; così come, propriamente, la coscienza iniziale di urtare contro una barriera inflessibile non è un sapere incontrovertibile, ma una *fede*). Solo quando riesce a vivere e a distanziarsi un poco dalla morte, che peraltro rimane incombente, solo allora può riflettere su di sé, sulla barriera, sulla propria capacità di smuoverla e sull'incombenza della morte. È, questo, il tempo in cui la volontà cosciente incomincia a interpretare la propria situazione – il proprio esser vivente, ma mortale – attraverso l'evocazione del mito, dove il Sacro, entrando nella parola, mostra in piena luce il proprio essere il *Tremendum-Fascinans*.

Affermando che la filosofia, come il mito, nasce da *thaûma*, Aristotele dice appunto che entrambi nascono dalla visione del *Tremendum-Fascinans* – *thaûma* non nominando, primariamente, la «meraviglia», ma l'*angosciato stupore* di fronte alla vita mortale che, se è riuscita a far arretrare l'Inflessibile e a occupare uno spazio, subisce tuttavia la punizione che la morte le infligge per la sua prevaricazione e ingiustizia, ossia per la sua nascita. La filosofia non può accontentarsi del mito, e lo mette in dubbio e finisce col negarlo: è in gioco la vita dell'uomo, e l'uomo non può accontentarsi della narrazione mitica, che alla fine è avvertita come un arbitrio privo di fondamento.

Tuttavia, sia pure nella forma della razionalità e del *lógon didónai*, ossia dell'esigenza della fondazione delle conoscenze, la filosofia conserva il *Circolo* che dall'originariamente Inflessibile conduce alla sua flessione e alla necessità di ripristinare, attraverso il sacrificio, la potenza dell'Inizio. In questo senso è stato sopra richiamato il frammento di Anassimandro («là da dove proviene la nascita per le cose che sono, ivi è anche la loro dissoluzione, secondo necessità, perché, secondo l'ordine del

tempo, esse pagano il fio e la pena per l'ingiustizia commessa»), in cui si mostra la struttura essenziale dell'intera *tradizione* filosofica. Il luogo da cui le cose provengono è l'Inizio originariamente inflessibile. L'«ingiustizia» (*adikía*) è il loro esser nate, la flessione dell'Inflessibile, quel loro essersi volute separare dall'Inizio, che è lo stesso esser riuscite a sottrargli uno spazio dove vivere. Ma, per necessità, all'Inizio vien resa giustizia e la colpa, l'ingiusta prevaricazione delle cose, viene punita con la morte che inevitabilmente compete loro in quanto vivono separate dall'Inflessibile, dall'*arché* «immortale» ed «eterna»; e la morte le riconduce là da dove sono venute.

La «giustizia» di cui parla il frammento di Anassimandro corrisponde al sacrificio mitico; ed entrambi hanno il compito di saldare il Circolo della convivenza del divino e dell'umano. Il mito ritiene che il sacrificio che ricostituisce la Potenza iniziale sia l'offerta di un equivalente del Sacro; il frammento mostra che l'offerta adeguata è la morte di tutto ciò che è nato, ossia la restituzione all'Inizio di tutto ciò che da esso si separa (la restituzione che lungo la tradizione filosofica verrà concepita secondo un'intera gamma di significati, da quello dove la morte tenta di essere insieme la sopravvivenza del principio spirituale dell'uomo, a quello dove la vita paga il proprio debito impegnandosi ad essere «vita buona», ossia adeguata alla legge di Dio). Dopo la tradizione filosofica viene celebrata nel nostro tempo la «morte di Dio», che non è dovuta allo spazio che l'uomo si prende per vivere, ma è il riconoscimento dell'impossibilità di ogni Dio e di ogni forma del Sacro (dove peraltro la «cosa», intesa come resistenza-diventar altro, è il tratto che accomuna il tempo del Sacro e il tempo della sua distruzione).

13

All'interno e sul fondamento della fede nella terra isolata dal destino della verità, e pertanto all'interno

della fede nel diventar altro, la volontà – ossia la potenza cosciente – si serve di mezzi per realizzare scopi. Ciò appartiene all'essenza della volontà (che al limite si illude di potersi servire soltanto di sé stessa) ed è quanto accade dai suoi albori (da quando cioè la volontà flette l'Inflessibile) fino all'avvento della civiltà della tecnica. Con esso, la tecnica guidata dalla scienza moderna è destinata a dominare ogni altra volontà – nel senso che i miei scritti vanno indicando da tempo, fino al recente *Capitalismo senza futuro*. In questa indicazione si rileva che poiché, all'interno della terra isolata, un'azione è definita dal suo scopo (un'azione è cioè quello che è perché ha lo scopo che ha), essa « diventa » un'azione *diversa* qualora assuma come scopo un contenuto diverso da quello che costituisce il suo scopo iniziale. (All'interno della terra isolata, cioè, il rapporto mezzo-scopo viene adeguatamente compreso interpretando quella diversità come un *diventare* diversa dell'azione). E, *nella situazione conflittuale* in cui si trovano le forze oggi dominanti che si servono della tecnica, è inevitabile che ognuna di esse, per sopravvivere, potenzi sempre di più la dimensione tecnica di cui dispone, trasformandola, da mezzo, in scopo che si affianca allo scopo che inizialmente definisce tale forza, e dunque alterando tale scopo. Ad esempio, la volontà di realizzare un mondo capitalistico o cristiano è destinata a fallire, appunto perché lo scopo che essa riesce a realizzare non può essere un mondo capitalistico o cristiano, ma la loro contaminazione e alterazione, sì che la forza che vorrebbe essere un agire capitalistico o cristiano non è più ciò che essa vorrebbe essere. (Oggi la tecno-scienza è, *di fatto*, il mezzo più potente. Non *di diritto*: la tecnica non è il mezzo più potente perché è guidata dalla scienza, ma la tecnica si fa guidare dalla scienza perché oggi, di fatto, tale guida consente di disporre della maggiore potenza – e l'essenza della tecnica è appunto la potenza, non la scientificità. La tecno-scienza, ad esempio, è per il capitalismo il mezzo oggi più potente per produrre merci, ma se domani la *preghiera* corale dovesse presen-

tarsi come un mezzo più potente della tecno-scienza – cioè come capace di « muovere le montagne » –, il capitalismo trasformerebbe le fabbriche in chiese dove gli operai hanno il compito di pregare).

Va ora mostrato che questa impossibilità di realizzare ciò che si vuole non è una impossibilità condizionata – ad esempio condizionata dal sussistere della situazione conflittuale di cui si è detto qui sopra –, ma è una impossibilità *incondizionata*. Ciò significa che il rapporto mezzo-scopo è, *in quanto tale*, una contraddizione e che volere qualcosa servendosi di un mezzo è volere una contraddizione, ossia qualcosa che (si mostra nei miei scritti) è il positivo significare del nulla. Nello sguardo del destino della verità, volere qualcosa servendosi di un mezzo significa pertanto volere il nulla – che è cosa diversa dal non voler nulla. (E, certo, tale volere il nulla si costituisce non solo in relazione all'impossibilità incondizionata, ma anche in relazione alla impossibilità condizionata di realizzare ciò che si vuole). L'affermazione che il rapporto mezzo-scopo è, *in quanto tale* (e non condizionatamente), una contraddizione può essere chiarita nel modo seguente.

All'interno della terra isolata non si ha alcuna difficoltà a riconoscere che, volendo realizzare uno scopo, si vuole insieme usare un certo mezzo o un certo insieme di mezzi. Non si vede in questo alcuna contraddizione. Eppure, quando la volontà (ad esempio la volontà capitalistica, cristiana, o anche le forme più semplici di volontà) vuole realizzare uno scopo, intende che lo scopo autentico, « ultimo », « proprio », che essa vuole non divida con altro il suo esser scopo, ma occupi interamente l'area dello scopo, e alla realizzazione di esso, e non di altro, la volontà mira. Pur riconoscendo che volere uno scopo è insieme volere usare il mezzo, si considera lo scopo di questa seconda volontà come subordinato allo scopo della prima.

Sennonché nella terra isolata si riconosce anche che senza l'uso del mezzo è impossibile realizzare lo scopo autentico, sì che lo scopo realmente autentico (« real-

mente autentico » stando all'interno della prospettiva e delle categorie della terra isolata) è l'*unione* di ciò che per la volontà è il proprio scopo autentico e dello scopo consistente nell'uso del mezzo. Se è impossibile ottenere x (lo scopo « autentico ») senza ottenere y (l'uso del mezzo), la volontà che ha x come scopo primario ha come scopo primario anche y , ossia il suo scopo realmente autentico è la *sintesi* di x e di y .

Ciò che la volontà crede di assumere come scopo « autentico », primario, è pertanto costretto a dividersi con l'uso del mezzo l'area di ciò che è lo scopo reale della volontà. Ciò che essa vuole realmente è quindi diverso da ciò che essa crede di volere; sì che essa vuole qualcosa (ossia ciò che essa assume come scopo) e, insieme, qualcosa (ossia l'unione, la sintesi di x e di y) che è diverso da tale qualcosa.

Volere x e insieme quel non- x che è la sintesi di x e di y è cosa diversa da quell'impossibile che è volere e insieme non volere x : volere x insieme a quel non- x è volere una contraddizione, e volere una contraddizione (e lo stesso si dica dell'essere in contraddizione) non è un che di impossibile, che cioè non può essere – l'impossibile essendo il contenuto della contraddizione (come si richiamerà nella Parte seconda di questo libro).

Il contenuto che la volontà intende assumere come il proprio reale scopo è quindi necessariamente « alterato » dalla inevitabile presenza del mezzo nell'area dello scopo al quale la volontà tende (ed è « alterato » sin dal momento in cui la volontà intende assumere come scopo un certo contenuto coordinando certi mezzi alla realizzazione di tale scopo). Infatti la volontà *isola* quel contenuto dal suo essere necessariamente in sintesi (nell'autentica area dello scopo) con lo scopo consistente nell'uso del mezzo; sì che, in quanto quel contenuto si trova all'interno della sintesi, tale contenuto differisce da tale contenuto in quanto isolato dal suo essere nella sintesi – e tale differire è appunto l'« alterazione » che a questo contenuto compete in seguito al suo essere così isolato. (Stando ai valori assegnati sopra

a x e a y : poiché lo scopo reale della volontà che si serve di mezzi è la necessaria sintesi di x e di y , e poiché la volontà crede invece di poter avere come scopo soltanto x – isolandolo così da y , a cui x è invece necessariamente unito –, x , in quanto appartenente alla sintesi, differisce necessariamente da x in quanto isolato da essa).

Nelle sue forme più complesse come in quelle più semplici, la volontà non vuole mai ciò che crede di volere e non ottiene mai ciò che crede di ottenere. La volontà cristiana crede di volere un mondo cristiano, ma in verità vuole un mondo cristiano indissolubilmente unito ai mezzi che essa usa per realizzarlo, e che quindi alterano il significato di ciò che essa crede di volere; e quando crede di ottenere una qualsiasi forma sociale che essa crede di poter qualificare come cristiana, essa ottiene una cristianità spuria, ossia non cristiana. E lo stesso si dica di un qualsiasi singolo atto della volontà cristiana (l'aiuto dato dal buon samaritano all'uomo depredato dai ladroni) come del più irrilevante atto di volontà di servirsi di un mezzo per realizzare uno scopo. E lo stesso si dica della volontà capitalistica di incrementare il profitto, della volontà islamica, democratica, comunista, eccetera.

Si è dunque mostrato che, nel rapporto mezzo-scopo, l'impossibilità di realizzare ciò che si vuole non è, come si diceva, una impossibilità condizionata – condizionata ad esempio dalla conflittualità delle forze che oggi si servono della tecnica –, ma è una impossibilità *incondizionata*, e che quindi il rapporto mezzo-scopo, *in quanto tale*, è una contraddizione. Volere qualcosa servendosi di un mezzo è volere una contraddizione, ossia qualcosa che è il positivo significare del nulla. Mostrando che il rapporto mezzo-scopo è, *in quanto tale*, una contraddizione, si è messa in luce una contraddizione *specificata* rispetto a quella, fondamentale, per la quale la volontà, volendo il diventar altro delle cose, crede nella loro disponibilità a diventar altro, ossia vuole e crede l'impossibile, il nulla.

Non si può obbiettare che il rapporto mezzo-scopo non è una contraddizione qualora la volontà assuma come scopo *non solo* il proprio scopo (ossia ciò da cui il suo agire dovrebbe essere definito), ma anche l'uso del mezzo per realizzare tale scopo – cioè assuma come scopo la *sintesi* di x e y . Innanzitutto, qualora lo scopo fosse quello indicato dall'obiezione, si tratterebbe di una volontà diversa dalle forme storicamente esistenti della volontà, giacché quella volontà avrebbe preso coscienza della contraddizione che sussiste quando si vuole come scopo un contenuto specifico – ad esempio un mondo capitalistico, o un mondo cristiano – e si esclude dall'area dello scopo l'uso del mezzo. Si tratterebbe di una volontà non-cristiana e non-capitalistica, appunto perché, oltre a un mondo cristiano o capitalistico, essa vorrebbe, sullo stesso piano (ossia nell'area del proprio scopo), l'uso dei mezzi che consentono la realizzazione di quei mondi. Ma, propriamente, quell'obiezione va esclusa perché questa diversa volontà dovrebbe pur sempre organizzare ed usare certi *altri* mezzi (li si indichi con y') per realizzare la sintesi tra scopo (x) e uso dei mezzi (y) che lo realizzano – dove y' può essere o una diversa organizzazione e configurazione di y , o una parte di y , o un insieme di mezzi addizionale rispetto a y – e comunque dei mezzi diversi da y , giacché è impossibile che lo stesso ente sia insieme e sotto lo stesso rispetto mezzo e scopo (lo scopo essendo ciò che guida la selezione e l'uso dei mezzi, mentre il mezzo è ciò che si fa così guidare).

Ora, il rapporto tra y' e la sintesi di x e di y è analogo al rapporto tra x e y . Anche se non se ne rende conto, la volontà è cioè costretta a includere y' nell'area dello scopo, cioè nell'area che questa diversa forma di volontà vorrebbe occupata soltanto dalla sintesi di x e di y . Anche in questo caso, dunque, il rapporto mezzo-scopo è una contraddizione, perché la volontà, credendo di volere qualcosa (cioè lo scopo, la sintesi di x e di y), vuole, insieme, qualcosa di diverso da ciò che essa crede di volere, ossia vuole la sintesi della sintesi tra y' e la

sintesi tra x e y . Lo stesso discorso andrebbe fatto se si volesse prolungare il discorso introducendo un y'' che stesse alla sintesi tra y' e la sintesi tra x e y così come y' sta alla sintesi tra x e y . Cioè la contraddizione del rapporto mezzo-scopo – la contraddizione per la quale la volontà vuole e ottiene altro da ciò che essa crede di volere e di ottenere – permarrebbe anche se si volesse avviare un *progressus in indefinitum* nell'introduzione di sempre nuovi mezzi.

Con queste considerazioni non si intende affermare che la volontà tecnica non sia una volontà che vuole la contraddizione e che quindi da ultimo vuole il nulla. Anche la volontà in cui consiste la tecnica vuole la contraddizione, costituita dallo scopo di tale volontà (l'incremento indefinito della potenza) e dall'inclusione del mezzo nell'area dello scopo. Solo che in questo caso il mezzo, pur differendo dallo scopo, gli è *omogeneo*, ossia è quella *parte* del volume complessivo della potenza tecnica che serve a incrementare indefinitamente tale potenza. Il mezzo è cioè a sua volta una volontà tecnica, sì che la sua inevitabile appartenenza all'area dello scopo della tecnica non altera questo scopo, ma, pur differendone (dove la contraddizione), lo rafforza, e pertanto la tecnica non resta detronizzata da quell'appartenenza, come invece accade per le volontà che si servono della tecnica. La tecnica non diventa cioè uno scopo subordinato o un mezzo per realizzare uno scopo primario che sia qualcosa di diverso dall'incremento indefinito della potenza. In relazione alla volontà tecnica – a differenza cioè di quanto accade per le volontà che si servono della tecnica – il *progressus in indefinitum* di cui qui sopra si è parlato è *richiesto* dalla circostanza che lo scopo della tecnica è l'incremento *indefinito* della potenza. Ossia tale incremento richiede che vengano introdotti sempre nuovi mezzi, cioè addizionali rispetto all'insieme di mezzi che in un dato mo-

mento l'apparato scientifico tecnologico usa per incrementare la propria potenza.

Si aggiunga ora che la volontà non si limita a usare il mezzo. Essa si trova infatti in conflitto con altre volontà; appartiene all'essenza della volontà trovarsi in tale conflitto. Pertanto, essa non si limita a includere l'uso del mezzo nell'area di ciò che essa considera come il proprio scopo, ma, per uscire vincente dal conflitto, è costretta a potenziare continuamente il mezzo da essa usato, sì che nell'area del suo scopo non viene a trovarsi soltanto l'uso del mezzo, ma la progressiva dilatazione del mezzo e quindi il progressivo restringimento di ciò che essa considera come il proprio scopo – il restringimento in cui tale scopo va rinunciando via via ai propri contenuti. La volontà, infatti, ignora l'invasione dell'area dello scopo da parte dell'uso del mezzo (ignora il proprio volere l'impossibile) e quindi tien fermo, ossia non modifica, ciò che essa considera come il proprio scopo e che è invece soltanto una parte di quell'area. Ma, proprio perché è tenuto fermo dalla volontà, esso si presenta sempre più ridotto *rispetto* a quell'altra parte di quell'area, che invece va progressivamente aumentando in seguito al crescente potenziamento del mezzo. In tale processo, questo potenziamento finisce col diventare lo scopo dominante e quindi col ridurre al ruolo di scopo subordinato lo scopo inizialmente voluto come scopo primario; la volontà diventa pertanto un agire diverso da quello che essa intendeva essere; si costituisce cioè un'azione diversa da quella iniziale, una nuova azione, che, in relazione alle forze che intendono servirsi della tecno-scienza per realizzare i loro scopi, ha come scopo l'incremento indefinito della potenza.

Infine, il rapporto mezzo-scopo è, in quanto tale, contraddizione comunque vengano intese, nella terra isolata, la potenza e la causalità (comunque – cioè nei

modi meno coerenti e in quelli più coerenti alla fede nel diventar altro). Questo, non solo perché tale rapporto si costituisce soltanto all'interno della terra isolata, ma perché la volontà vuole e ottiene altro da ciò che essa crede di volere e di ottenere sia quando essa è la volontà che si costituisce, sin dall'inizio della terra isolata, come progressiva flessione dell'Inflessibile (la flessione essendo appunto l'uso di mezzi, da parte della volontà, per farsi largo nella barriera dell'Inflessibile), sia quando la volontà è considerata dal pensiero filosofico della tradizione e della distruzione della tradizione. Nella tradizione filosofica la volontà che organizza mezzi per realizzare scopi è la causa (libera o necessitata) della realizzazione di tali scopi. Ma anche intesa come volontà libera, tuttavia, quando e in quanto essa decide di realizzare lo scopo, si produce tra essa e tale realizzazione un nesso necessario, che invece viene negato – come si è richiamato nei paragrafi precedenti – nelle forme più coerenti del nichilismo. Tuttavia, sebbene per tali forme la realizzazione dello scopo sia, da ultimo, un *caso*, anche all'interno di questa prospettiva la volontà crede di volere un certo scopo, senza rendersi conto che è costretta a volere, insieme, l'uso e il potenziamento del mezzo, sì che il suo scopo è altro da ciò che essa crede che sia, cioè la volontà è un volere la contraddizione tra ciò che essa crede di volere e ciò che essa effettivamente vuole.

Nota 1 La forma più coerente del nichilismo può giungere a comprendere (sebbene, ancora, ciò non avvenga) che nell'accadimento casuale del mondo, dove il prevedere ha un carattere inevitabilmente *statistico-probabilistico*, la previsione perviene alla propria forma più potente solo se pone l'apparire della *contraddizione* dell'apparire di un certo contenuto (e quindi anche dell'apparire della contraddizione del rapporto mezzo-scopo) come condizione necessaria (ma non sufficien-

te) della previsione di un futuro che, essendo concepito (dal nichilismo) come nulla, è essenzialmente imprevedibile – sì che la previsione non può presentarsi che come un tentativo di orientarsi nell'accadimento casuale del mondo, anticipandolo in condizioni di insuperabile incertezza e tuttavia anticipando una configurazione del mondo dove la contraddizione è tolta (cfr. *Capitalismo senza futuro*, capp. 22-24).

D'altra parte, nel destino della verità appare, *della terra isolata*, tutto ciò che la terra isolata non può sapere di sé stessa. E, questo, anche a proposito della contraddizione e della previsione. Nel destino appare infatti che all'interno della terra isolata l'apparire della contraddizione è l'apparire di due *dizioni* contrastanti, ossia di due contrastanti affermazioni che (appunto in quanto appartenenti alla terra isolata) sono non-verità, fedi, cioè *volontà*. La contraddizione è l'unificazione dei due termini (ossia delle due volontà) contrastanti, dove ognuno è voluto come implicante l'altro. La contraddizione è cioè a sua volta *volontà*: la volontà di unificare le due volontà (dizioni) contrastanti.

Ma la contraddizione può apparire solo in quanto appare *come negata* (cfr. da *Essenza del nichilismo* a *Fondamento della contraddizione* e oltre), e come negata non soltanto nell'apparire del destino della verità, ma anche all'interno della terra isolata dalla verità. In questo secondo caso, tale negazione è a sua volta una *volontà* – la volontà, peraltro, che rendendo possibile l'apparire della contraddizione non può essere superata e accantonata dalla volontà in cui la contraddizione consiste. (E da che la terra isolata appare, appare – anche se non sempre testimoniata dal linguaggio – la volontà in cui consiste la negazione della contraddizione. Da che appare, la terra isolata appare cioè come negazione del proprio contenuto, ossia come autonegazione).

Quando la volontà muore, ha compimento il sopraggiungere della terra isolata (cfr. *La morte e la terra*, capp. XI-XII). Ma, sino a che la volontà vive, le sue decisioni

sono necessariamente seguite dall'apparire di eventi (ossia di essenti eterni) che, all'interno della terra isolata, si lasciano *interpretare* o come « successo » o come « fallimento » delle decisioni (ossia come « ciò che la volontà è riuscita a ottenere » o come « altro da ciò che essa voleva ottenere »). Necessariamente: infatti, che nella terra isolata non appaia più alcunché dopo la decisione è appunto il fermarsi della vita. Vivere è procedere; e si procede sia quando la volontà ha successo sia quando fallisce (e ottiene per lo meno il fallimento). Vivere – e c'è « vita », cioè volontà, solo all'interno della terra isolata – è oltrepassare una certa configurazione della terra isolata.

Ma ogni configurazione di quest'ultima è una contraddizione; e la contraddizione appare solo in quanto appare la volontà in cui consiste la negazione di tale contraddizione (la contraddizione specifica di ognuna di tali configurazioni essendo il loro essere una forma della fede nel diventar altro delle cose; la contraddizione generica essendo invece la contraddizione C, che compete a ogni dimensione finita e quindi anche a quelle che esistono al di fuori della terra isolata). La vita è cioè l'oltrepassamento della contraddizione, che conduce tuttavia, fino alla morte della volontà, a sempre nuove configurazioni della terra isolata e quindi a sempre nuove contraddizioni. (Nella terra isolata l'apparire della contraddizione conduce a una variazione del contenuto che appare anche quando la volontà « non ottiene » ciò che essa vuole – e la configurazione della terra che essa intendeva trasformare permane – perché la configurazione a cui la volontà si riferisce per trasformarla non è identica al permanere di tale configurazione).

Poiché la contraddizione è la volontà di unificare due volontà contrastanti, la negazione della contraddizione è la negazione di tale unificazione, ossia è il disunire i due termini contrastanti. La nuova configurazione della terra a cui conduce la negazione della contraddizione è appunto la disunione di quei termini (la quale è peral-

tro il costituirsi di una nuova volontà, che unisce altri termini contrastanti).

Un diverso discorso va fatto per la contraddizione in quanto essa appare, nei cerchi del destino, anche dopo il tramonto dell'isolamento della terra, ossia dopo il tramonto della volontà, e cioè in quanto la contraddizione appartiene alla struttura essenziale della *Gloria*, ossia dell'infinito sopraggiungere degli eterni (cfr. *La Gloria*).

Anche all'interno della terra isolata, l'apparire della contraddizione è l'apparire di una essenziale *instabilità* – sebbene la terra isolata, non potendo sapere ciò che essa è *in verità*, non può nemmeno sapere il motivo sopra indicato di tale instabilità, ossia che ognuno dei due termini della contraddizione è la *volontà* di uscire dallo stato in cui esso si trova in quanto unito all'altro termine, e che la contraddizione può apparire solo in quanto essa appare come negata. Ma un ulteriore motivo di tale instabilità è il senso della *differenza* tra le due volontà contrapposte (e unificate) della contraddizione. Il contenuto dell'una differisce dal contenuto dell'altra non soltanto per il suo essere negazione dell'altro, ma per il modo *variante* in cui ognuno dei due è siffatta negazione. La terra isolata è infatti un continuo variare, ed è nel contesto di tale variazione che si iscrive ogni contraddizione della terra isolata; il cui contenuto è quindi a sua volta variante. L'equilibrio tra le due contrastanti volontà è pertanto continuamente rotto, nel senso che ciò che nella terra isolata va sopraggiungendo, sino a che quelle volontà vivono, si lascia interpretare come un più o meno provvisorio *prevalere* ora dell'una ora dell'altra; sì che la volontà di unificarle è oltrepassata da situazioni in cui vengono ad apparire sempre nuove forme di unificazione di volontà contrapposte, ossia nuove contraddizioni (nuove configurazioni della terra isolata).

In relazione alla contraddizione tra mezzo e scopo (dove la volontà che costituisce lo scopo contraddice la volontà che costituisce il mezzo), la variazione del contenuto delle due contrapposte volontà si muove tra due

limiti: quello in cui tali volontà si mantengono in equilibrio e quello in cui la loro disunione conduce a una volontà-mezzo che è completamente separata dalla volontà-scopo (e viceversa).

Se viene a manifestarsi questo secondo limite, *allora* è necessario che la volontà-mezzo prevalga, perché una volontà-scopo, separata dal mezzo che dovrebbe realizzarla, non può essere realizzata. (Ma rispetto alla presenza « ideale » dello scopo, la volontà – di per sé, cioè la sola volontà senza alcun altro fattore – è il mezzo originario per far diventare « reale » lo scopo idealmente presente; fermo restando che la volontà si unisce ben presto, oltre che al corpo umano, a tutti gli altri mezzi che determinano la storia della civiltà sino a che la volontà si unisce al mezzo supremamente potente cioè la tecnica moderna). Ma *che* quel secondo limite venga a manifestarsi è un'ipotesi altamente improbabile; così come è un'ipotesi che, data una qualsiasi configurazione del rapporto tra le due volontà contrapposte, abbia a presentarsi una cert'altra loro configurazione (ipotesi che può esser suffragata da inferenze che nel nichilismo coerente hanno un carattere statistico-probabilistico).

Nota 2 Un caso eminente della contraddizione tra mezzo e scopo è quello in cui lo scopo è una delle forze che oggi si servono della tecnica, e il mezzo è, appunto, la tecnica, ossia una certa frazione dell'apparato scientifico-tecnologico planetario. Anche in questo caso l'instabilità determinata da tale contraddizione oscilla tra i due limiti qui sopra indicati: nel senso che se una di quelle forze venisse a trovarsi totalmente separata dalla tecnica (ossia dalla frazione dell'apparato scientifico-tecnologico che tale forza intendeva guidare), allora essa rimarrebbe priva della condizione che ne avrebbe consentito la realizzazione, e quindi sarebbe necessario che la tecnica avesse a prevalere. Ma *che* quella totale separazione di una di tali forze dalla volontà e dalla volontà tecnica abbia a manifestarsi è un'ipotesi, come so-

no ipotesi le affermazioni che abbiano a manifestarsi tutte le configurazioni intermedie tra il limite consistente nella separazione totale di forza e tecnica, e il limite (incluso) consistente nell'equilibrio tra la volontà di tali forze e la volontà della tecnica.

Comunque, la contraddizione tra ognuna delle forze che si servono della tecnica e la tecnica – e ci si sta riferendo alla contraddizione, intesa come caso eminente della contraddizione tra mezzo e scopo in quanto tali – è la contraddizione tra lo scopo che ognuna di queste forze *crede* di proporsi (ossia tra lo scopo che nel par. 13 è indicato da x) e lo scopo che invece tale forza in verità si propone («in verità», ossia quale si manifesta nell'orizzonte del destino della verità, e che è stato indicato come la sintesi di x e y – dove y è in questo caso la tecnica, che ognuna di quelle forze considera come puro mezzo, ossia come qualcosa che non occupa alcuno spazio nella dimensione dello scopo). La volontà di ognuna di tali forze assume cioè come scopo qualcosa (x , separato dalla sua sintesi con y) che invece non è il suo scopo: vuole qualcosa e insieme vuole altro da tale qualcosa (e ciò è possibile, si ripeta, solo in quanto il contraddirsi della volontà appare come negato, ossia come contenuto della volontà che, nella terra isolata dal destino, ne vuole la negazione).

Se la tecnica oltrepassa la contraddizione ora considerata, l'incremento indefinito della potenza, cioè lo scopo della tecnica, diventa lo scopo dell'agire umano. E certo, anche qui, si ripresenta la contraddizione tra mezzo e scopo: si ripresenta nella forma della contraddizione tra x' e sintesi di x' e y' (cfr. par. 13), ossia tra l'incremento indefinito della potenza e l'insieme dei mezzi tecnici di cui anche la tecnica deve servirsi per realizzare tale incremento.

A questo punto, se la volontà di incrementare all'infinito la potenza permane, si ripresenta la possibilità di oltrepassare questa contraddizione. Ma, questa volta, l'oltrepassamento non conduce (come invece accade per le forze che si servono della tecnica) oltre lo scopo

che intenderebbe tenersi separato dal mezzo, bensì a un potenziamento dello scopo. Infatti lo scopo della tecnica è l'incremento indefinito della potenza, e qui l'oltrepassamento della contraddizione tra scopo e mezzo, ponendo come scopo la sintesi dello scopo – cioè dell'incremento della potenza – e del mezzo – ossia dell'ambito che nella tecnica è il mezzo con cui è ottenuto quell'incremento –, ebbene tale oltrepassamento determina un potenziamento, cioè un incremento della potenza, ulteriore al livello di potenza che la tecnica aveva raggiunto prima che quella sintesi diventasse lo scopo.

Appunto per questo la tecnica può volere che l'incremento della potenza sia *indefinito* – essendo impossibile che nella tecnica appaia ciò che invece appare nel destino della verità, ossia che la terra isolata, in cui la tecnica pone come indefinito l'incremento della potenza, è destinata al tramonto, ossia non procede all'infinito, e che quindi ad essere oltrepassate all'infinito non sono più le contraddizioni che, come quella tra scopo e mezzo, sono proprie della terra isolata, ma è la contraddizione C quale appare dopo il tramonto della terra isolata e nel cui infinito oltrepassamento consiste la *Gloria* della terra che salva dall'isolamento della terra dal destino della verità.

Ogni contraddizione della terra isolata è una volontà di identificare le due contrapposte volontà che costituiscono i due termini della contraddizione, e questa volontà unificante può apparire solo in quanto ne appare la negazione, che a sua volta, in quanto appartenente alla terra isolata, è, si è visto, una volontà, ossia una fede. Invece la contraddizione C, quale appare dopo il tramonto della terra isolata, cioè della volontà, non può essere costituita dalla volontà della terra isolata, ma dalla volontà del destino, ossia dall'apparire della necessità di ciò che accade (cfr. *Destino della necessità*, XVI, II) e quindi della necessità che appaia ogni configurazione della contraddizione C. La quale, in quanto contraddizione (essendo cioè la contraddizione tra il modo, pe-

raltro sempre più concreto, in cui la totalità infinita degli essenti appare nei cerchi del destino e l'inesauribile concretezza di tale totalità), può apparire solo in quanto ne appare la negazione, cioè la negazione che a sua volta non può essere una volontà della terra isolata, ma è una determinazione del destino (ossia è un tratto della volontà del destino).

Nota 3 Già in *Essenza del nichilismo* (cfr. ad esempio «Il sentiero del Giorno», XXIII) si mostra che il nichilismo coerente implica l'impossibilità di ogni Immutabile. Nel nichilismo incoerente della tradizione l'Immutabile si impone sulla totalità del tempo, cioè sull'ancor nulla del futuro e sull'ormai nulla del passato, e pertanto trasforma il nulla in un ascoltatore e in un suddito dell'Immutabile, ossia lo trasforma in un essente. Tale trasformazione è l'«entificazione» del nulla, imputabile alla tradizione epistemica dell'Occidente (cfr. *Destino della necessità*, II, I). Nella coscienza che ha di sé, il nichilismo coerente (ossia la volontà *inconscia* che l'essente sia nulla) si libera da tale entificazione, ma non dall'«entificazione residuale» del nulla, che compete necessariamente a questa forma rigorosa di nichilismo proprio per il suo essere affermazione dell'esistenza del senso ontologico del diventar altro (cfr. *ibid.*, II).

Secondo tale senso, il nulla è infatti il cominciamento del *processo* in cui l'esser nulla di un certo essente (ossia il non essere ancora di tale essente) diventa questo essente e un certo essente diventa il proprio esser nulla (ossia non è più). Ma questo *processo* non è un nulla, bensì è la *Regola* secondo la quale è necessario che ogni diventar altro si realizzi, e tale Regola è a sua volta l'Immutabile che si impone sulla totalità del tempo e pertanto trasforma l'ancor nulla e l'ormai nulla in un essente che è ascoltatore e suddito di tale immutabile Regola. È appunto questa, nel nichilismo coerente, l'«entificazione residuale» del nulla – senza la quale, *tuttavia*, non potrebbe esserci alcuna fede nell'esistenza del

diventar altro (che qui intendiamo nella sua configurazione più radicale, ossia in senso ontologico). Tale forma di nichilismo è « coerente » perché riduce al minimo l'incoerenza che consiste nell'identificare il nulla e l'essente.

Nonostante l'entificazione residuale del nulla, da parte del nichilismo coerente (a cui non è preclusa la possibilità di prender coscienza di tale residuo, ma finendo in tal modo col giungere alla coscienza della propria contraddittorietà), la sintesi di nichilismo coerente e tecnica moderna è destinata a prevalere sulla tradizione epistemica dell'Occidente, perché l'entificazione residuale, essendo una *parte* dell'entificazione epistemica del nulla, consente al diventar altro la maggior libertà possibile dall'Immutabile, ossia gli consente il più possibile, all'interno della fede nella sua esistenza, di essere diventar altro. (Giacché anche l'*epistémē*, e anzi essa per prima, è fede nel senso ontologico del diventar altro e quindi essa è *anche* quell'entificazione del nulla che nel nichilismo coerente si presenta come residuale). L'entificazione residuale è una parte anche nel caso che l'*epistémē* riduca al minimo, per esempio riduca al principio di non contraddizione, il proprio contenuto. Infatti tale principio, in quanto verità eterna che domina dall'esterno il diventar altro, *non è* quella *negazione* della contraddizione che il nichilismo (incoerente e coerente) non può non tener ferma in quanto esso, come fede nel diventar *altro*, è necessariamente negazione dell'identità di cominciamento e di risultato del diventare *altro*. E poiché anche l'*epistémē* ridotta al minimo è a sua volta quell'entificazione del nulla che nel nichilismo coerente è residuale, anche in relazione a questa forma di *epistémē* l'entificazione residuale del nichilismo coerente è *parte* dell'entificazione del nulla che compete all'*epistémē*.

Questo rapporto di parte-tutto è una quantificazione della contraddizione (ossia della contraddizione in cui l'entificazione del nulla consiste); ma ciò non significa che una contraddizione, in quanto tale, possa essere più

oppure meno contraddizione di un'altra contraddizione, ma significa, come appunto si è detto, che nell'entificazione epistemica (sia pure ridotta al minimo) l'entificazione del nulla è *unita* (costituendo un tutto) all'entificazione che nel nichilismo coerente è residuale (e che è parte di quel tutto); e pertanto la dimensione positiva (cioè essente) che viene attribuita al nulla è più ampia della dimensione positiva attribuita al nulla dall'entificazione residuale che permane nel nichilismo coerente.

Essendo necessario che il nichilismo affermi, nel diventare altro, la differenza tra il nulla e l'ente – giacché è necessario che il nulla, in quanto cominciamento, differisca dall'ente in quanto risultato, e che il nulla, in quanto risultato, differisca dall'ente in quanto cominciamento –, è anche necessario (sebbene non sembra che, ancora, se ne renda conto) che il nichilismo coerente escluda che dal nulla (o dall'ente) possa provenire qualcosa che sia, insieme, ente e nulla (ente e non-ente). Altrimenti, invece di ridurre al minimo l'entificazione del nulla, il nichilismo *aumenterebbe* l'entificazione residuale del nulla, e pertanto sarebbe una forma meno coerente di nichilismo, ossia retrocederebbe in direzione del nichilismo epistemico (e tanto più quanto più fosse ampia la possibilità che dal nulla provenga qualcosa che è insieme ente e nulla). Ed è anche necessario che il nichilismo coerente escluda che dal nulla possa provenire qualcosa che sia, insieme, un ente (A) e un altro ente (B, non-A). Infatti, A, in B, è nulla, ossia A, in quanto non-B, è il nulla di B in quanto B, e viceversa. E quindi questo essere, insieme, A e B è daccapo quell'essere insieme ente e nulla che aumenta l'entificazione residuale del nulla. (Le cosiddette logiche paraconsistenti, che finiscono con l'ammettere la possibilità che in alcune dimensioni qualcosa sia ciò che esso non è, non possono quindi appartenere alla forma coerente del nichilismo: il concetto di ente che più o meno esplicitamente è presupposto in ogni logica, per quanto « formale » essa sia, non appartiene a quella forma).

Sia il nichilismo epistemico sia quello coerente *vogliono* che il nulla *non* sia l'ente (lo vogliono, nella misura in cui è necessario che affermino la *differenza* tra il cominciamento e il risultato del diventar altro), ma è impossibile che il nichilismo ottenga ciò che vuole: il nulla, da esso, è inevitabilmente inteso come ente, entificato (come peraltro l'essente, posto come ciò che esce dal nulla e vi ritorna, è inevitabilmente inteso come nulla, nullificato). È invece il destino della verità a tener ferma la nullità del nulla e l'esser essente dell'essente: sia perché il destino mostra che il nulla non è né cominciamento né risultato del divenire (giacché il diventar altro è impossibile), sia perché mostra che il nulla è un significato contraddicentesi, come si indica nel capitolo IV della *Struttura originaria* e come viene approfondito, nel presente scritto, nella Parte seconda.

II

LE « INFINITE » CONTRADDIZIONI DEL DIVENTAR ALTRO E LA DISTINZIONE TRA LA CONTRADDIZIONE « FONDAMENTALE » DEL NICHILISMO E LA « PIÙ AMPLIA » CONTRADDIZIONE DEL DIVENTAR ALTRO

1

Si ritorni ora al centro della struttura originaria del destino, ossia alla negazione della radice del nichilismo – il nichilismo essendo la forma più radicale della negazione del destino, cioè la forma più radicale dell'isolamento della terra dal destino: tale negazione è l'affermazione che un essente qualsiasi può non essere.

All'interno del destino appare che affermando che *un qualsiasi essente* non è stato e non sarà – cioè che un essente è nel tempo, nel divenire, e che quindi, nel tempo, *non è* – si afferma l'esistenza di un tempo (il passato, il futuro, ma anche il presente, se tale essente è stato o sarà, ma nel presente non è) in cui tale essente è *niente*. Il nichilismo è appunto l'identificazione dell'essente e del niente. Questa identificazione è l'*impossibile*. Il nichilismo ha fede nell'esistenza dell'impossibile (senza peraltro poter sapere che ciò in cui esso ha fede è l'impossibile).

Ma il tema su cui si intende ora richiamare l'attenzione, in vista di quanto verrà in seguito rilevato, è che,

qui, la contraddizione (*contraddizione fondamentale* del nichilismo) sussiste tra il significato «essente» – o «ciò che è» – e il significato «niente» (che da tale contraddizione vengono identificati); dove peraltro il significato «essente» non solo non è separato dal *ciò* di «ciò che è», ossia dal contenuto o significato concreto (questa lampada accesa, questo rumore del vento, questo ricordo) che è, ma appare in relazione ad esso.

D'altra parte il «ciò» del «ciò che è» appare anche come tratto *formale* del contenuto concreto; cioè come tratto formale si distingue (si distingue, ma, nel destino, non si separa) dal contenuto concreto e specifico. Per questa distinzione, «un essente» è il significato *formale* del significato «un essente» il cui «ciò» non è il tratto formale, ma è il contenuto concreto e specifico del «ciò»: ad esempio è questa lampada accesa. (Forse non è superfluo richiamare che, come significato formale, l'«essente» non è l'«è» in quanto distinto dal «ciò che», giacché, in quanto così distinto, l'«è» è l'«essere formale» di cui si parla sin dalla *Struttura originaria*).

Ora, anche come significato formale, l'«essente», posto nel tempo, ossia posto come ciò che non è, è posto come identico al niente. E, anche qui, la contraddizione (che è l'aspetto formale della contraddizione fondamentale del nichilismo) sussiste tra il significato «essente» (sia pure in quanto significato formale) e il significato niente. Anzi, è proprio per il carattere formale del significato «essente» che, in tale contraddizione, il contenuto concreto *di un qualsiasi essente*, posto nel tempo, viene identificato al niente. Il carattere formale del significato «essente» è l'«universalità» di questo significato, il suo esser presente in ogni significato. È perché è impossibile che l'essente in quanto significato formale sia nel tempo, e quindi sia niente, che è impossibile che *anche* l'essente in cui consiste que-

sta lampada accesa (e *anche* ogni altro essente) sia nel tempo e quindi sia niente; ma, anche, è impossibile che l'essente in quanto significato formale sia nel tempo – e quindi ci sia un tempo in cui esso è niente –, solo in quanto è impossibile che l'essente in cui consiste questa lampada accesa (o *ogni* altro essente) sia nel tempo e quindi sia niente.

Anche questa contraddizione (cioè anche l'identificazione tra l'essente in cui consiste questa lampada accesa e il niente) sussiste tra il significato «essente» (non separato dal significato «questa lampada accesa») e il significato «niente»: il significato «questo essente» non è separato dal significato «questa lampada accesa», e tuttavia *questa forma di contraddizione* (alla quale si riferiscono sin quasi dall'inizio i miei scritti) sussiste non perché questa-lampada-in-quanto-è-questa-lampada è posta nel tempo, e quindi è niente, ma perché nel tempo è posta questa-lampada-in-quanto-è-un-essente.

Abbiamo richiamato la *contraddizione fondamentale* del nichilismo e il suo articolarsi, da un lato, come contraddizione dove «un qualsiasi essente» (ossia il significato che è il significare «un qualsiasi essente») è unito al suo contenuto concreto e specifico (ossia al concreto e specifico «ciò» del «ciò che è») e, dall'altro lato, come contraddizione dove «un qualsiasi essente» è invece unito al tratto formale del suo contenuto concreto e specifico (ossia al tratto formale e «universale» del «ciò» del «ciò che è»). (A proposito di questa «universalità» si osservi che anche la totalità concreta e assolutamente determinata degli essenti è *essente* – anche se non «uno» tra gli altri –, sì che il significato «un qualsiasi essente», ossia l'esser un essente, si riferisce *anche* all'essente in cui consiste la totalità concreta degli essenti, cioè l'essere un essente è presente anche in essa).

Ma la contraddizione fondamentale del nichilismo non esclude che il porre un essente nel tempo implichi anche altre forme di contraddizione, e anzi « infinite » altre contraddizioni, dove i termini che si oppongono sono sì degli essenti (significati, determinazioni), ma *in quanto distinti* dal loro essere essenti, ossia in quanto significati distinti dal loro esser significanti come « essenti ». (« In quanto distinti », diciamo, perché, in quanto separati dal loro esser essenti, sono niente e non possono, in quanto niente, dar luogo alla contraddizione opponendosi l'uno all'altro). È quanto si intende mettere in luce in questo capitolo.

« Ora questa lampada è accesa. Prima, cioè, non lo era ». All'interno della terra isolata dal destino si intende dire, con questo, che prima c'era sì questa lampada ma non il suo essere accesa. Questa lampada accesa, cioè, prima non c'era. Questa lampada, infatti, è *questa* solo in quanto (insieme agli altri fattori della sua questità) è accesa.

Per quanto ampia possa essere la gamma di significati di questo « non c'era » (e tenendo conto che l'ampiezza della gamma è incrementata dai vari modi in cui i linguaggi storici dicono il « c'è », « c'era », « ci sarà »), è impossibile che all'interno della terra isolata esso significhi che l'eterno in cui consiste questa lampada accesa « non appariva » nell'orizzonte dell'apparire trascendentale (in quanto tratto del destino). È impossibile che all'interno della terra isolata dal destino il destino appaia.

È però necessario che, affermando che questa lampada accesa prima non c'era, si affermi che, prima, questa lampada accesa non era accesa.

Né si può negare questa affermazione dicendo che, prima, a non essere accesa non era questa lampada accesa, ma questa lampada, *in quanto separata* dal suo essere accesa: non lo si può dire perché il *non* essere accesa (che, prima, compete a questa lampada) non è un « non essere acceso » in sé, isolato (e quindi riferibile a una

qualsiasi lampada), ma è il non-essere-(ancora)-accesa-*di-questa-lampada* che è *questa* solo in quanto è accesa ed è accesa precisamente nel modo in cui è accesa.

Dunque, come si diceva, affermando che questa lampada accesa prima non c'era, è necessario che si affermi che, prima, questa lampada accesa non era accesa; e poiché « non era accesa » significa « *questa lampada* non era accesa », è necessario che, affermando che questa lampada accesa prima non c'era, si affermi che, prima, questa lampada accesa non era questa lampada accesa – e cioè si affermi un tempo in cui quel qualcosa che è questa lampada accesa non è quello che essa è.

Questa contraddizione è *specifica*, ossia *propria* di questa lampada accesa in quanto posta nel tempo, ossia nel « prima » e nel « poi » intesi come un diventar « poi » da parte del « prima », cioè come un diventar altro. Non si tratta pertanto della contraddizione fondamentale del nichilismo, perché gli opposti che costituiscono la contraddizione relativa a questa lampada accesa sono « questa lampada accesa » e « questa lampada non accesa », e non « un essente qualsiasi » e il suo esser niente.

3

Ma si giunge a una forma simile di contraddizione *specifica* anche se si evita di introdurre il concetto di « lampada *in quanto separata* dal suo essere accesa » (il concetto, cioè, che nel pensiero filosofico viene espresso dal concetto generale di « sostrato ») e si afferma semplicemente che, prima, questa lampada accesa « non c'era », e c'era dell'altro o c'era quell'altro che è il non esserci alcunché.

Infatti, affermare che, prima, questa lampada accesa non c'era non significa affermare semplicemente che prima c'era, ad esempio, questa stanza, ossia c'era altro, ma significa affermare che *questa lampada accesa* era altro, giacché se *essa* non fosse stata altro, allora già prima sarebbe stata sé stessa, ossia sarebbe stata accesa.

Ma che, prima, questa lampada accesa fosse altro significa che, prima, essa era altro da sé (e che – ma questo è un tema su cui si ritorna in seguito – venendo accesa è diventata altro dall'altro da sé che prima essa era).

Qui gli opposti che costituiscono la contraddizione non sono « questa lampada accesa » e « questa lampada non accesa », ma « questa lampada accesa » e « altro da questa lampada accesa ». E anche questa è una forma di contraddizione che è *propria* del non esserci di questa lampada.

Quanto si è rilevato è da tener fermo anche se in esso si lascia all'« esserci » e al « non esserci » (al « non c'era » e al « non ci sarà ») la gamma più ampia che queste espressioni possono avere nella dimensione preontologica; ma è da tener fermo alla condizione che in questa varietà di significati venga conservata la *differenza* tra il significato in cui la cosa – ad esempio questa lampada – consiste e ciò che *non è* tale cosa (ossia l'*altro* da essa) – differenza che implica la differenza tra il « prima » e il « dopo ». D'altra parte è impossibile che una qualsiasi forma di coscienza sia convinta dell'identità dei diversi (cfr., ad es., *Fondamento della contraddizione*, Parte prima).

(Anche nella contraddizione fondamentale del nichilismo, affermando che un certo essente – ad esempio questa lampada accesa –, o un aspetto di esso, è stato niente, si identifica non solo questa lampada accesa al niente, ma anche questa lampada accesa a ciò che è *altro* da essa).

Quanto si è affermato qui sopra a proposito della forma di contraddizione specifica relativa al non esserci stata di questa lampada accesa va quindi affermato anche di tutte le cose (determinazioni, significati) che, come questo rumore del vento e questo ricordo, sono intese come qualcosa che ora c'è ma prima non c'era.

E quanto si è affermato nel paragrafo 2 a proposito di quell'altra forma di contraddizione specifica che compete al non esserci stata di questa lampada accesa va affermato anche di ogni cosa in quanto connessa a una sua proprietà (ad esempio « questo libro sulla scri-

vania », « questo rumore del vento che viene dalle finestre », « questo ricordo vivo »).

4

All'interno della terra isolata, le cose di cui si dice che prima non erano così come sono poi sono anche le cose di cui si dice che, dopo, non saranno più come sono ora. Questa lampada accesa verrà spenta e sarà una lampada spenta. In questo caso, si ripete cioè, rispetto al futuro, la stessa forma di contraddizione che riguarda questa lampada accesa rispetto al proprio passato. Quando questa lampada accesa verrà spenta e diventerà una lampada spenta, questo futuro sarà costituito da questa lampada accesa che sarà questa lampada spenta, così come il passato di questa lampada accesa è stato costituito da questa lampada accesa che non era questa lampada accesa.

E anche in questo caso la contraddizione specifica si costituisce sia nella forma in cui gli opposti che costituiscono tale contraddizione (gli opposti che in tale contraddizione restano identificati) sono « questa lampada accesa » e « questa lampada spenta » (par. 2), sia nella forma in cui gli opposti sono « questa lampada spenta » e « altro da questa lampada spenta » (par. 3).

5

Se all'interno della terra isolata si crede che « infinite » siano le cose di cui si può dire che *ora*, ma non prima, sono *così*, come di questa lampada si dice che *ora*, ma non prima, è *accesa* – e di cui si dice che *ora*, ma non dopo, sono così –, allora « infinite » sono anche le *contraddizioni* che competono alle cose in quanto poste nel tempo, ossia nel processo in cui il « prima » diventa « poi », qualcosa diventa altro.

La contraddizione specifica relativa al diventar altro di questa lampada accesa differisce dalla contraddizione specifica relativa al diventar altro di questo rumore del vento e dalla contraddizione specifica di ogni cosa che diventa altro; e tuttavia, di *ogni* cosa (o ente) che nella terra isolata è intesa come un diventar altro, è necessario che ad essa competa una contraddizione specifica, determinata dal contenuto specifico di tale cosa. Appunto per questo si può affermare – qualora « infinite » siano le cose che diventano o che possono diventar altro – che « infinite » sono anche le contraddizioni che competono alle cose in quanto, appunto, poste nel tempo.

6

La distinzione tra la contraddizione fondamentale del nichilismo (par. 1) e le due forme di contraddizioni specifiche indicate nei paragrafi 2, 3 è dunque ulteriore alla distinzione tra la contraddizione fondamentale del nichilismo e quella più ampia contraddizione che compete al *diventar altro* e che è più ampia perché compete sia alla forma preontologica sia alla forma ontologica (nichilistica, appunto) del diventar altro.

Questa più ampia contraddizione è stata considerata per la prima volta in *Oltre il linguaggio* (cap. I), dove viene anche rilevato (cap. I, 14) che la contraddizione fondamentale del nichilismo è « il punto di partenza del divenire » (in quel passo, p. 31, tale contraddizione viene chiamata « impossibilità » – l'impossibilità, cioè, che l'essente sia niente; l'impossibilità che il contenuto della contraddizione sia) e che la contraddizione del diventar altro è « il risultato » del divenire (dove si sottintende, ovviamente, che essa è il risultato in quanto essa ha la forma ontologica del diventar altro – non essendo possibile che, nella forma ontologica del divenire, il carattere ontologico del « punto di partenza » vada perduto nel « risultato »).

La contraddizione fondamentale del divenire è il

punto di partenza del divenire, perché se un essente incomincia ad essere, prima non essendo stato – se un essente proviene dal proprio non essere cioè dal proprio essere stato niente –, il punto di partenza del divenire (il « prima ») è il luogo in cui questo essente è niente, e questa è appunto la contraddizione fondamentale del divenire. D'altra parte, nell'incominciare ad essere di questo essente, il niente da cui questo essente proviene diventa essente, e, diventatolo, è un essente; e questo esser essente da parte del niente – questa che è la contraddizione della forma ontologica del *diventar altro* – è il risultato del divenire di questo essente. (E ancora una volta può essere il caso di ripetere che non si sta dicendo che prima di questo essente « non ci sia niente », ma che questo essente proviene dal *proprio* esser stato niente, ossia dall'esser stato niente da parte di qualcosa che appartiene a tale essente).

7

Anche per ognuna delle contraddizioni specifiche della dimensione preontologica (o in generale non ontologica) sussiste la distinzione tra la contraddizione che è « punto di partenza » e la contraddizione che è « risultato » del *diventar altro*.

Prima di essere « usata » (o « pensata », « pronunciata », « connessa alle altre », ecc.) ogni parola del linguaggio – si dice – « non c'è » (e dopo « non ci sarà più »). Nel destino appare che, in questo modo, si afferma un tempo in cui, ancora o ormai, questa parola non è questa parola, ed è altro da sé: si identificano i diversi. Nel caso in cui questo tempo è il « prima », questa identificazione dei diversi è la contraddizione che costituisce il punto di partenza che conduce all'esserci di questa parola. Nella terra isolata dal destino tutto questo non può apparire e si crede che il punto di partenza sia, semplicemente, il non esserci di questa parola. E tuttavia, nel destino appare che ciò che non è questa parola è diven-

tato e pertanto si è identificato a questa parola, appare cioè quella contraddizione del diventar altro che è il risultato di esso.

8

Pertanto, nella terra isolata dal destino – nella quale non può apparire ciò che appare nel destino – si può affermare l'esistenza del diventar altro (e del tempo del non esserci di ciò che è) solo in quanto, della contraddizione che costituisce il punto di partenza si vede soltanto uno dei due opposti da cui è costituita, cioè si vede soltanto (nel caso in cui il diventar altro sia dal non esserci all'esserci) il non esserci ancora di ciò che, col diventar altro del non esserci, incomincia ad esserci; e della contraddizione che costituisce il risultato si vede soltanto l'esserci di ciò che ha incominciato ad esserci.

« Si vede soltanto uno dei due opposti » significa: lo si isola dal proprio opposto a cui, nella contraddizione, è identificato. E questo isolamento si produce sia nella forma non ontologica sia in quella ontologica del diventar altro.

L'eterno (l'insieme di eterni) in cui la terra consiste sopraggiunge nel cerchio eterno dell'apparire del destino. E con la terra sopraggiunge anche il suo isolamento dal destino, cioè quell'eterno che è la terra isolata dal destino. Nell'isolamento il sopraggiungere degli eterni appare come il diventar altro delle cose e degli enti, dove – si è mostrato – sia il punto di partenza sia il punto di arrivo del diventar altro sono una contraddizione (ossia un aver fede in un contenuto nullo, impossibile).

Nell'interpretazione con la quale l'isolamento mostra un volto alterato degli eterni e del loro sopraggiungere facendolo apparire come il diventar altro delle cose e degli enti, non appare né l'eternità degli eterni né il loro contenuto (quale appare nel destino), e tut-

tavia è necessario che appaia – sia pure indecifrabile all'interno dell'isolamento – la loro *traccia* (un termine, questo, a lungo esplorato in *La Gloria, Oltrepassare, La morte e la terra*), ossia il modo in cui essi (che appaiono nella loro purezza nel cerchio del destino, cioè appaiono come «pura terra») sono presenti nella terra isolata.

Nell'isolamento della terra queste tracce *appartengono* alle cose e agli enti che sono interpretati come punto di partenza e risultato del diventar altro che appare nella terra isolata. E questa interpretazione è insieme l'isolamento che nelle contraddizioni del punto di partenza e del risultato del diventar altro separa quelle cose ed enti dai loro opposti, ai quali in tali contraddizioni essi sono uniti. Solo sul fondamento di questa interpretazione isolante è possibile la fede nell'esistenza di un punto di partenza e di un risultato del diventar altro.

(Il contenuto che nella terra isolata è «il più simile» a un tratto della terra quale appare nel *non* isolamento, ossia della «pura terra» – il senso di questo esser «il più simile» è considerato nel cap. VIII della *Morte e la terra* –, è traccia di quel tratto; ma non ogni traccia di quel tratto è il più simile a quel tratto, almeno perché, se la traccia è un significato complesso, anche le sue parti sono tracce di quel tratto, ma non sono ciò che nella terra isolata è il più simile ad esso).

9

All'interno della terra isolata, sia nella forma non ontologica, sia in quella ontologica del divenire, la contraddizione del risultato implica la contraddizione del punto di partenza del divenire (che nella terra isolata è sempre un diventar altro), e *viceversa*. Questa reciprocità non nega la distinzione tra punto di partenza e risultato, perché anche il punto di partenza è tale solo in relazione al risultato. In riferimento alla forma non ontologica del diventar altro dove il risultato è l'incominciare ad esserci di questa lampada accesa (e tale risultato è l'identificazione di questa lampada non accesa e di

questa lampada accesa, o la sua identificazione ad altro da essa), il risultato è la contraddizione che implica la contraddizione del punto di partenza; ma anche quest'ultima è tale perché implica l'uscire da sé, diventando la contraddizione del risultato. (Non si può obiettare che questa reciprocità non sussiste in relazione agli eventi che non diventeranno mai altro. Essi, infatti, nella terra isolata, sono sempre diventati da altro, il qual diventare è quindi il passaggio dalla contraddizione del punto di partenza del divenire alla contraddizione del risultato in cui essi consistono. Se poi si suppone l'esistenza di qualcosa che non è diventato da altro e che non diventerà altro, allora o tale qualcosa è inteso dall'obiezione come un che di contraddittorio – impossibile, nullo –, ma allora non appartiene, appunto, al diventar altro, e allora quella reciprocità è assente perché è assente ciò a cui essa si riferisce, ossia il diventar altro; oppure è un semplice *fatto* che esso non sia diventato. In questo secondo caso, esso è un non diventato che però *sarebbe potuto diventare altro*, ossia il diventar altro sarebbe potuto essere, e con questa possibilità sarebbe potuta essere la contraddizione del punto di partenza e del risultato del diventare altro, e quindi sarebbe potuta essere la reciprocità tra le due contraddizioni. In questo secondo caso la reciprocità è una possibilità dell'effettuale).¹

1. Nel passo di *Oltre il linguaggio* (I, 14) richiamato nel paragrafo 6 e riguardante appunto l'implicazione reciproca tra la contraddizione fondamentale del nichilismo e la contraddizione più ampia del diventar altro, il terzo capoverso di p. 31 contiene errori di stampa che ne impediscono la comprensione. La prima parte del capoverso è corretta. («E rilevare che, quando si afferma che l'essente torna a essere niente, si afferma che esiste anche qui [cioè come quando si afferma che l'essente esce dal proprio niente] un tempo impossibile in cui l'essente, divenuto niente, è niente [e questa è la contraddizione fondamentale del nichilismo], significa rilevare che questa nientità dell'essente è il risultato del processo in cui l'essente si identifica e, identificatosi, è identico al proprio infinitamente altro, il niente», dove questa identificazione è la contraddizione più ampia del diventar altro). La frase che segue subito dopo «il niente;» fino al punto, va invece emendata e letta così: «e significa rilevare che, a sua volta, il

Proprio perché il significato « nulla » è contraddicentesi, non è contraddittorio che, pur essendo negatività assoluta, il nulla *appaia* e pertanto *sia*. Ciò che appare ed è, infatti, è il positivo significare del nulla (cfr. Parte prima e i miei scritti a cui essa si ricollega). D'altra parte ogni significato *contradicentesi* – ossia ogni contraddizione (il cui contenuto è il *contraddittorio*, l'impossibile, l'assoluta negatività del nulla) – può apparire solo *come negato* (secondo quanto si mostra da *Essenza del nichilismo* a *Fondamento della contraddizione*). È negato non in quanto esso è un essente, ossia un positivo significare del nulla (non è negato l'esser essente di questo essente), ma in quanto esso è una negazione del destino della verità.

Anche il « diventar altro » è un significato *contradicentesi* che appare come negato. È cioè impossibile che il diventar altro, in quanto contenuto impossibile e nullo di una contraddizione, appaia e sia; e tuttavia, proprio affermando che non può né apparire né essere, esso appare ed è; ma, appunto, appare ed è in quanto significato contraddicentesi che può apparire soltanto come negato. Il non apparire (e il non essere) di un significato contraddicentesi non è quindi assoluto (*simpliciter*), ma è l'assoluto non apparire del contenuto contraddittorio (nullo) della contraddizione in cui tale significato consiste – dove l'affermazione del non apparire e della nullità di tale contenuto non deve essere separata dal proprio positivo significare, giacché, così separata, essa non afferma alcunché.

Si può essere allora indotti a ritenere – *ma negando il destino della verità* – che il non apparire di ciò che Kant chiama « sintesi a posteriori », ossia il non apparire di

niente (a cui l'essente, diventando niente, si identifica) è stato un essente, e come è necessario, affinché l'essente sopraggiunga, che esso sia stato niente, così è necessario, affinché il niente dell'essente sopraggiunga, che il niente sia stato essente, prima di sopraggiungere ».

significati che sono negazioni di un contenuto che appare e che tuttavia sembrano in sé stessi *non* contraddicentisi (ad esempio, in relazione a questa lampada che appare accesa, il non apparire del suo essere spenta – dove il significato « questa lampada è spenta » sarebbe appunto uno dei significati che sembrano *non* contraddicentisi), abbia invece uno *statuto diverso* da quello che compete al non apparire dei significati contraddicentisi. E per motivare l'affermazione di questa *diversità* si rileva che il contenuto assolutamente nullo di un significato contraddicentisi *non* può apparire ed essere *in alcun modo*; mentre, di un significato non contraddicentisi che è negazione di un contenuto che appare, sembra che si debba dire che esso non appare nel senso che esso appare *in modo diverso* dal modo in cui appare ciò di cui si dice che appare (ad esempio, in relazione a questa lampada accesa si può dire che il suo essere spenta appare in modo « ideale », mentre questa lampada accesa appare in modo « reale »).

Eppure questo discorso è una *negazione del destino della verità*. A negare un tratto centrale del destino è infatti il concetto stesso di « sintesi a posteriori » (o « verità di fatto »), ossia il concetto di una sintesi, che è, ma la cui negazione non è tuttavia una contraddizione. Dalla *Struttura originaria* a *Tautótēs* si mostra che *ogni* sintesi, ossia ogni *relazione*, è, solo in quanto è un'identità, ossia è necessaria (il tema è ripreso anche in queste pagine, ad esempio nel par. 2 del cap. V della Parte prima), sì che la negazione di ogni sintesi essente è una contraddizione. Il non apparire di ciò che Kant chiama « sintesi a posteriori », ossia il non apparire di significati che sono negazioni di un contenuto che appare (ossia di una sintesi essente), è quindi il non apparire di significati che *sono* contraddicentisi. In relazione, ad esempio, a questa lampada che appare accesa, il non apparire del suo essere spenta, ossia il non apparire del significato « questa lampada è spenta », è l'apparire di un significato *contradicentisi*. Questa lampada accesa è un eterno, una sintesi necessaria. E poiché ogni sintesi è una rela-

zione necessaria, eterna, è impossibile quella *diversità di statuto* di cui si parla nel capoverso precedente a proposito del non apparire di significati che sono negazioni del contenuto che appare. Lo statuto del non apparire di questi significati è unico: il loro non apparire (e non essere) è l'assoluto non apparire del contenuto contraddittorio (nullo) della contraddizione in cui ognuno di tali significati consiste, ossia della contraddizione che appare come negata, e quindi appare in modo diverso da come appare il contenuto di cui essa è negazione (e pertanto appare in modo diverso non perché essa non sia una contraddizione).

Qui si aggiunga (richiamando peraltro un tema già altrove toccato nei miei scritti) che, in relazione all'«esser questo» che compete a ogni essente che appare – e ogni essente è una sintesi, innanzitutto perché è l'identità consistente nel suo esser sé stesso –, le sintesi sono necessarie non solo perché sono eterne, ma anche perché è impossibile che un essente che appare con certe «proprietà» sia *questo* se tali proprietà non gli conven-gono; sì che, quando esso appare con tali proprietà, il non apparire di questo essente con proprietà diverse da quelle che appaiono è l'apparire di una contraddizione. Per stare all'esempio, è impossibile che *questa* lampada accesa sia *questa*, se non è accesa; sì che, quando appare questa lampada accesa, il non apparire del significato «*questa* lampada è spenta» è l'apparire di una contraddizione il cui contenuto è pertanto contraddittorio, ossia nullo, impossibile.

Ciò non esclude che sia apparso e abbia ad apparire quell'*altro* eterno che è «questa» lampada spenta, ossia ciò che ha in comune con questa lampada accesa l'insieme di determinazioni che è il più ampio rispetto a tutti gli altri insiemi con i quali questa lampada accesa ha in comune qualcosa. E anzi appare la *molteplicità* di quegli *altri* eterni che costituiscono la *permanenza* di ciò che ha in comune con questa lampada accesa quell'insieme di determinazioni, l'insieme che pertanto è il nucleo che, in ognuno di quegli altri eterni, è circondato

da aloni più o meno ampi di determinazioni che sono comuni a questa lampada accesa (dove tale *permanenza* non è questa lampada accesa, ma è la *storia* di questa lampada accesa).

Anche questo *ricordo* di « questa » lampada *spenta* (e questo ricordo è un elemento della *molteplicità* indicata nel capoverso precedente) è un essente rispetto al quale il non apparire di « questa » lampada, accesa nel passato ricordato, è l'apparire di una contraddizione, ossia di un positivo significare il cui contenuto è assolutamente nullo e come tale non appare assolutamente, dove, anche qui, l'affermazione di questo assoluto non apparire non deve essere separata dal proprio esser positivamente significante.

Si concluda questa prima parte della Postilla ripetendo che dunque, quando si afferma che il nulla, o il diventar altro (in senso preontologico e ontologico), o in generale l'impossibile non possono apparire né essere, e tuttavia proprio in questa affermazione essi appaiono e sono, allora ciò che di essi appare è il loro significato positivo, e tale significato è una contraddizione, la quale appare solo in quanto appare come negata. E di *tutti* i contenuti che sono negazioni di ciò che appare nel destino (e nel destino appare anche la fede nell'esistenza degli essenti della terra isolata) e che pertanto non possono apparire né essere (quindi anche dei contenuti che sono negazioni di ciò che nella terra isolata viene pensato come « sintesi a posteriori » o « verità di fatto »), appare tuttavia il loro positivo significare, ossia la contraddizione che può apparire solo come negata – il positivo significare che è lo stesso positivo significare dell'affermazione che tali contenuti non possono né apparire né essere.

Il significato *nulla* è una contraddizione; e il contenuto contraddittorio di ogni contraddizione è il nulla. La contraddizione del significato *nulla* è che l'assolutamente negativo appare ed è. D'altra parte, in quanto

negazione del destino, *ognuno* degli infiniti contenuti della terra isolata è un positivo significare il cui contenuto è il nulla, ossia in ogni contenuto siffatto il nulla è posto come essente. Ciò significa che ogni contenuto della terra isolata è una contraddizione. Ma lo è non solo perché pone il nulla come essente, ma anche perché è quel certo contenuto, ad esempio è la rosa fiorita, il dolore dell'uomo, le stelle del cielo, la felicità provata, la lampada accesa. Da parte sua, il significato *nulla* è contraddizione perché è l'assolutamente negativo che appare ed è (è un positivo significare, un essente), e pertanto questa contraddizione è la stessa che compete ad ogni contraddizione in quanto tale, ossia il porre il proprio contenuto nullo come un positivo significare.

Nel destino appare che, nel proprio positivo significare, il significato *nulla* mostra il nulla nel modo più esplicito e diretto; e che esiste una *gamma* di significati (forme di coscienza e di azione) in cui il nulla è sì mostrato, ma in modi meno espliciti e diretti.

Ad esempio il significato «A è non A» (ossia ogni contraddizione esplicita diversa da quella che compete al significato *nulla*) non significa formalmente «nulla», ma nello sguardo del destino mostra già *il senso autentico* dell'impossibilità che qualcosa come «A (che è) non A» sia, cioè la necessità che sia nulla. (I significati contraddicentisi hanno *sempre* un carattere apofantico. Nessuno di essi è, nella terminologia aristotelica, un «semantico non apofantico». Ad esempio il significato «A non A» è contraddicentisi solo in quanto significa «A è non A»).

In modo meno esplicito e diretto il nulla è mostrato dal significato delle «sintesi» che nel pensiero della terra isolata sono dette «a posteriori» (la rosa è fiorita, l'uomo soffre, le stelle sono nel cielo, costui è felice, la lampada è accesa). Nella terra isolata l'immensa distesa della vita dell'uomo vive il nulla, è l'apparire del positivo significare del nulla. Quando nella terra isolata la morte sarà intesa come l'andare nel nulla, si dovrà dire – ma in un senso essenzialmente diverso da quello del frammento 21 di Eraclito – che «morte è tutto ciò che desti

vediamo » (*thánatós estin hokósa egerthéntes horéomen*), ossia *nulla* è in verità ciò a cui da ultimo si riferisce il positivo significato di tutto ciò che nella terra isolata sentiamo, pensiamo, facciamo (e di cui le « sintesi a posteriori » sono una parte, sebbene, forse, la più vistosa e frequentata dai mortali).

In modo ancora meno esplicito e diretto significano da ultimo *nulla* i contenuti che nella terra isolata affermano l'identità con sé stesse delle cose, ad esempio la rosa è la rosa, o, in generale, A è A, o addirittura « l'essere è ». Infatti in queste identità il « soggetto » è pur sempre altro dal « predicato » (anche quando con Parmenide si dice che « l'essere è »). Anche in questo caso l'apparente innocenza del pensiero che la rosa è la rosa è la violenza che identifica i diversi e che contiene il seme delle devastazioni che l'uomo e le cose subiscono da quando abitano la terra isolata.

E in modo ancora più nascosto è proprio ciò che nella terra isolata è vissuto come l'evidenza suprema e indubitabile del *diventar altro* delle cose ad essere quel positivo significare che da ultimo è il significar *nulla*. Il *diventar altro* è nulla anche se il suo positivo significare sembra stare in piena luce. Quando accende il fuoco pensando che la legna diventa cenere, il mortale crede di vivere e di proteggere la propria vita, ma il suo agire e la sua coscienza sono l'agire e la coscienza di *nulla*.

Il nulla di cui la vita dei mortali è il positivo significare trapela in tutte queste forme del vivere (o, con una metafora forse più adatta, in tutte queste forme si apre una fenditura più o meno ampia che dà sul vuoto). L'angoscia per la morte è il modo visibile in cui, già nel tempo preontologico e a maggior ragione in quello ontologico della terra isolata, si fa sentire l'angoscia per il nulla di tutto ciò che egli crede di essere e di tutto ciò che egli crede che esista.

1

Nella *Morte e la terra* (d'ora in poi, in questa postilla, *MT*) si mostra che, come compimento della volontà empirica in cui consiste il singolo esser uomo, la morte (essendo impossibile che conduca nel nulla) conduce nell'*istante* dove la terra non sopraggiunge più nel cerchio eterno dell'apparire del destino. La morte di una volontà empirica (dunque anche della « mia ») appare all'interno di quel cerchio del destino in cui la volontà empirica muore. L'eterno *sfondo* di tale cerchio precede e accoglie tale istante.

Quel compimento è anche il compimento del *contrasto* fra la terra isolata dal destino e la pura terra – che è « pura » perché, non isolata, appare nello sguardo eterno del destino; sì che tale contrasto è il contrasto fra il destino, che è insieme la verità della terra, e la terra isolata. (Lo si mostra sin da *Essenza del nichilismo*). L'*istante* a cui la morte conduce è appunto l'apparire del compimento di questo contrasto. In *MT* si mostra inoltre che « il compimento della volontà empirica non è il compimento dell'isolamento della terra » (p. 404).

Ed ecco il tema al quale è dedicata la presente postil-

la e che in *MT* (di cui si presuppone anche qui la conoscenza) è formulato nel modo seguente:

«Poiché con la morte della volontà empirica, nel cerchio in cui essa muore non sopraggiunge più, fino all'avvento della terra che salva, né la pura terra che precede tale avvento, né la terra isolata, nel cerchio in cui la volontà muore appare, *non più contrastato* dalla terra isolata, lo splendore dello sfondo di questo cerchio: la verità dell'infinita persintassi del destino. Tramonta e ha compimento l'eterno che è lo sfondo in quanto contrastato dalla terra isolata; *incomincia ad apparire* l'eterno che è lo sfondo in quanto *non più contrastato*» (*MT*, XII, I, p. 413, corsivi aggiunti). E poiché nell'*istante* a cui ci si sta riferendo il sopraggiungere della terra ha compimento, l'istante è l'estrema imminenza del sopraggiungere della terra che salva dall'isolamento della terra: «Nell'imminenza, quello splendore della Gioia è fermo, immobile, il tempo non scorre perché non sopraggiunge alcunché (alcun eterno)» (p. 414).

Ma, dicendo questo, il linguaggio che testimonia il destino sta errando. E questo errore si ripresenta nelle pagine successive di *MT*, dando all'*istante* un volto che non gli compete.

Tale errore è l'affermazione che, nell'istante a cui la morte conduce, il compimento del contrasto tra destino e isolamento della terra implichi che, all'interno del cerchio in cui la volontà muore, lo splendore dello sfondo del destino *incominci ad apparire nel suo non esser più contrastato* dalla terra isolata. Nel paragrafo successivo si indica il fondamento di quanto si sta dicendo. (E nella Parte terza si mostra come l'errare del linguaggio che testimonia il destino non implichi l'errare del destino).

Intanto si aggiunga che tale errore *non* è dato dunque dal suo contesto. Non è dato ad esempio dall'affermazione che lo sfondo è lo splendore dell'infinita pianura (ossia della persintassi infinita) del destino della verità; e nemmeno dall'affermazione che, nell'istante a

cui la morte conduce e ha compimento la volontà empirica, ha compimento anche il sopraggiungere della terra e il contrasto tra destino e terra isolata; e nemmeno dall'affermazione che il compimento della volontà empirica *non* è il compimento dell'isolamento della terra.

L'errore di cui si sta parlando, si ripeta, consiste unicamente nell'affermazione che con la morte lo splendore dello sfondo incominci ad apparire non più contrastato dall'isolamento della terra. E d'altra parte questo errore *altera* il volto dell'istante, assegnandogli lo splendore che invece compete a ciò da cui l'istante è seguito, ossia la terra che salva dall'isolamento della terra. (Tale alterazione è soprattutto avvertibile in luoghi di *MT* come il paragrafo VI del capitolo XIV).

Nel cerchio originario del destino appare invece che la *negazione* di questo errore è quel tratto del destino per il quale, nell'istante a cui la morte conduce, lo splendore dello sfondo appare nel suo esser contrastato dall'isolamento della terra anche se tale contrasto ha avuto compimento. E va sottolineato che *non* si è detto che lo sfondo *continua* ad apparire contrastato – che è errore simmetrico a quello che si sta considerando e per il quale lo sfondo, nell'istante, *non è più* contrastato.

2

Nel cerchio originario dell'apparire del destino (ma, in generale, in ogni insieme o cerchio di essenti che appaiono) un essente *continua* ad apparire, *solo* se in tale cerchio *sopraggiunge*, ossia incomincia ad apparire, un altro essente. Il continuare ad apparire (nel cerchio dell'apparire) appare cioè soltanto in quanto esso è in relazione al sopraggiungere di qualcosa di diverso da ciò che continua ad apparire. Il continuare è il sopraggiungere: non solo perché il continuare di X implica con necessità il sopraggiungere di Y (ossia di un non-X),

ma anche perché X-in-quanto-continuante non è X-in-quanto-non-ancora-continuante e quindi anche questo secondo X (come Y) è, rispetto al primo, un sopraggiungente – dove peraltro pur non essendo *lo stesso* in senso assoluto, i due X hanno in comune un insieme di determinazioni più ampio di quelli che essi hanno in comune con qualsiasi altro essente. È per questa maggiore ampiezza che ciò che continua ad apparire è *lo stesso* dell'essente non ancora continuante. Che un essente continui ad apparire significa quindi che esso appare sia prima che dopo il sopraggiungere di un altro essente.

E viceversa, se nel cerchio originario del destino *sopraggiunge* un essente, il contenuto che in quel cerchio precede tale sopraggiungere *continua* ad apparire. (Ed è necessario che tale precedenza sussista rispetto ad ogni sopraggiungere, giacché per lo meno lo sfondo del destino precede la terra). Il sopraggiungere è il continuare.

D'altra parte in *MT* (capp. XI-XII) si mostra che nell'istante a cui la morte conduce è impossibile che sopraggiungano altri essenti della terra: altri, oltre la sequenza di essenti che, sopraggiungendo nella terra isolata, ha avuto compimento insieme al compimento del contrasto tra destino e terra isolata.

3

Sennonché nei passi di *MT* riportati nel paragrafo precedente si dice che, nell'istante a cui la morte conduce, lo sfondo del destino *incomincia ad apparire nel suo non esser più contrastato* dalla terra isolata. Poiché l'incominciare ad apparire è il sopraggiungere, il sopraggiungere dello sfondo nel suo non esser più contrastato è il *continuare* ad apparire dello sfondo, non più contrastato dall'isolamento come invece lo è prima del sopraggiungere dell'istante a cui la morte conduce.

Ma che, *nell'istante*, lo sfondo *continui* ad apparire nel suo non esser più contrastato implica necessariamente

che, nell'istante, *sopraggiunga* un essente che sia ulteriore rispetto alla sequenza di essenti della terra isolata che nell'istante ha avuto compimento.

Ma – come anche qui sopra si è richiamato – in *MT* si mostra l'impossibilità che, nell'istante a cui la morte conduce, compaiano altri essenti della terra isolata, cioè sopraggiungano dopo quella sequenza (che ha avuto compimento).

Quindi è impossibile che lo sfondo *continui* ad apparire nel suo non esser *più* contrastato dalla terra isolata. Ed è pertanto impossibile che lo sfondo, continuando ad apparire non più contrastato, appaia nello *splendore* della liberazione dal suo esser contrastato e dominato dalla terra isolata. Nell'istante a cui la morte conduce lo sfondo appare cioè nel suo essere *ancora* contrastato dalla terra isolata; non sporge al di fuori del contrasto, vi è ancora rinchiuso. Per un istante.

4

Ma, pur rinchiuso nel contrasto, lo sfondo del destino è da sempre la dimensione concreta costituita dalla ricchezza infinita delle determinazioni persintattiche della verità, e accoglie via via la terra, vedendo ciò che essa è in verità, ossia vedendola in relazione a quella concreta ricchezza. Da sempre – eternamente – lo sfondo la vede libera dal contrasto con l'isolamento della terra, anche se la vede così libera rimanendo tuttavia rinchiuso in tale contrasto, ossia nel rapporto per il quale il linguaggio del mortale (che come volontà di indicare il destino appartiene alla terra isolata) riesce a testimoniare solo alcune determinazioni della ricchezza infinita dello sfondo (che vede anche questa incapacità del linguaggio).

L'essenza di ogni uomo è appunto il cerchio dell'eterno apparire dello sfondo concreto del destino e del sopraggiungere in esso della terra – e pertanto dell'isolamento della terra e, in esso, della volontà in cui il singolo io empirico consiste, della morte di tale volontà,

del compimento del contrasto tra lo sfondo e l'isolamento della terra. In tale essenza appare quindi anche il sopraggiungere dell'istante a cui la morte conduce; appare la verità della terra, ossia la terra libera dall'isolamento, e appare la verità della terra isolata, ossia ciò che la terra isolata è in verità, al di là di ciò che essa sa di sé stessa.

5

L'uomo non muore all'interno di un vortice, di un divenire che lo travalica e sopravanza spingendolo nel nulla. L'uomo muore all'interno di sé stesso. Muore come volontà singola all'interno di sé come cerchio eterno dell'apparire del destino. Vede il compimento della sequenza che costituisce il suo esser volontà singola, anche se, nell'istante del compimento, rimane rinchiuso nel contrasto compiuto che, essendo anche compimento della terra isolata, è anche il compimento del linguaggio.

Se lo « splendore » dello sfondo è l'apparire dello sfondo nel suo non esser più contrastato dall'isolamento, allora, nell'istante a cui la morte conduce tale splendore non appare (a differenza di quanto si dice in *MT*). Tuttavia in quell'istante appare la totalità concreta e infinita dello sfondo. Essa « risplende » *subito dopo* tale istante, nell'avvento della terra che salva liberando lo sfondo e la pura terra dal contrasto con la terra isolata. « Subito dopo »: nel senso che quell'avvento è il primo tratto della terra che appare dopo quell'istante.

6

In *MT* (XIV, vi, pp. 533-34) si dice: « La sapienza dei morti, in quell'istante, è infinitamente più profonda e più estesa di quella dei vivi, anche dei vivi che riescono a testimoniare l'incontrovertibilità del destino ... Non perché nei cerchi del destino dei vivi la sapienza della

persintassi infinita non appaia, ma ... perché appare contrastata e sovrastata, e in questo senso nascosta, dalla terra isolata e dal linguaggio che non vuole testimoniare altro che la terra isolata». Mentre – si intende in questo passo – in quell'istante la sapienza dei morti non è così contrastata e sovrastata.

Ma, in seguito a quanto si è rilevato nel paragrafo 3, in quell'istante la sapienza dei morti non è «infinitamente più profonda e più estesa di quella dei vivi»: è più profonda e più estesa nel senso che in quell'istante appare ciò che ancora non può apparire nei vivi, ossia il compimento della terra isolata e del contrasto tra essa e il destino, e quindi il compimento della volontà del singolo. Tale compimento non è l'ultimo tratto di ciò che della vita appare *vivendo*, ma è il tratto immediatamente successivo, ossia è ciò che in *MT* (XIV, 1) viene chiamato il «cadavere» del singolo e della terra isolata. Non si tratta del cadavere quale è comunemente inteso, cioè del cadavere dell'altrui esser uomo che appare nella terra isolata dei sopravvissuti e vi *continua* ad apparire per qualche tempo (e tanto meno si tratta del «proprio cadavere», che appaia «alla propria coscienza», nel modo in cui esso appare ai sopravvissuti). La «sapienza dei morti» di cui qui si sta parlando è la sapienza dello sfondo del destino, nella quale è necessario che sopraggiunga il compimento della volontà del singolo e della terra isolata, il compimento che, accolto dallo sfondo del cerchio in cui il singolo muore, incomincia ad apparire con questa morte. Il «cadavere» della volontà empirica e della terra isolata è appunto questo compimento (*MT*, XIV, 1).

L'apparire di questo compimento è l'apparire della *totalità* della terra isolata e quindi, contenuta in essa, della *totalità* della volontà empirica le quali appartengono al cerchio in cui tale compimento appare. Questa totalità può apparire solo se appare il compimento (il cadavere) della terra isolata di questo cerchio. Se il compimento non apparisse, il tratto che nell'istante precede immediatamente il compimento apparirebbe nel suo

essere aperto a una prosecuzione della terra isolata, e quindi tale totalità non apparirebbe. È nell'istante a cui la morte conduce che appare la totalità della vita (ossia della terra isolata); ma questa totalità non è qualcosa che (come a volte si ritiene) possa apparire « nell'ultimo istante di vita », ossia nell'ambito di qualcosa che appartiene alla terra isolata della volontà empirica che morendo ha compimento, ma appare nel cerchio del destino in cui la volontà muore, ossia questa totalità appare sopraggiungendo sullo sfondo di tale cerchio.

Questa totalità costituisce la dimensione il cui carico di contraddizioni (a partire dalla *Struttura originaria*, si mostra in che senso ogni finito è contraddizione) è oltrepassato all'infinito nella e dalla manifestazione degli eterni in cui consiste la Gloria (cfr. *La Gloria*). In tale dimensione, che non appare prima dell'istante a cui la morte conduce, sono presenti le tracce *infinite* del Tutto – che differiscono dalle tracce infinite del Tutto in quanto presenti negli altri essenti. (Sul senso della « traccia », cfr. *La Gloria*, II, II e VI, I-II; *Oltrepassare*, IX, II, V-VI; *MT*, XI, VI; e, qui di seguito, *Nota 2*). È in questo senso essenzialmente più ristretto (e tuttavia riguardante un infinito, cioè l'insieme di quelle tracce) che l'affermazione presente in *MT* e qui sopra riportata va corretta dicendo che la sapienza dei morti, in quell'istante, è più profonda e più estesa di quella dei vivi per quel tanto che essa include l'apparire del compimento della terra isolata. Nell'istante appare tutto ciò che prima della morte è apparso nel cerchio in cui si muore, e il compimento di questa totalità. Non altro. Ma è un istante (anche se ad esso corrispondono i millenni della storia dei sopravvissuti), ed è subito l'alba della terra che salva.

Nota 1 In quanto appartenente allo sfondo, e non in quanto sopraggiungente – cfr. *MT*, XII –, la totalità della terra isolata include già da sempre il proprio compimento; ma non può includere il compimento di sé in

quanto essa sopraggiunge nello sfondo, cioè il compimento che appare in quell'istante.

Nota 2 Ogni essente è in relazione ad ogni altro essente. Appunto perché ogni essente è eterno, e l'inesistenza di un qualsiasi essente (che è di per sé stessa impossibile) implicherebbe l'inesistenza di ogni altro essente – e tale implicazione è il senso fondamentale della relazione. Nemmeno le relazioni escono dal nulla e vi ritornano: sono eterne. La *traccia* di un essente X in un altro essente Y è la presenza di X in Y. Se X non fosse in alcun modo presente in Y sarebbe impossibile ogni relazione tra X e Y. D'altra parte, se X è presente in Y, vi è presente *come negato*. Anche per questo motivo l'essente in quanto essente è l'essente in quanto appare. È impossibile che un essente non appaia. L'infinità di essenti che non appaiono nei cerchi finiti del destino appare nell'apparire infinito del Tutto. Gli essenti che appartengono a quei cerchi vi appartengono in quanto vi appaiono, e appunto per questo le tracce degli altri essenti in ognuno degli essenti che appartengono a quei cerchi sono presenti in ognuno come negate. Appunto perché l'essente in quanto essente è l'essente in quanto appare, la traccia di un essente è presente negli altri essenti *come negata*. L'essente non è una « cosa » separata dalla sua relazione con le altre cose (nessuna relazione è « esterna ») e dal suo apparire.

Si può obiettare: « Se xY è la traccia di X in Y, d'altra parte xY (che è un essente; ed è un essente anche il suo esser presente in Y come negato) non è Y; quindi è necessario che *anche* xY lasci in Y la propria traccia. Si indichi con $x'xY$ questa traccia. Ma *anche* di $x'xY$ è necessario dire che non è Y, e che quindi è necessario che a sua volta lasci in Y la propria traccia $x''x'xY$; e così all'infinito. Ma X lascia in Y la propria traccia xY – ossia X è in relazione a Y – solo se ve la lascia anche xY ; e xY ve la lascia solo se ve la lascia $x'xY$, e poi se ve la lascia $x''x'xY$, e così via all'infinito. Pertanto è im-

possibile che X raggiunga Y, cioè si ponga in relazione con Y. Una distanza infinita li divide. La relazione tra gli essenti è impossibile ».

Questa aporia è determinata da una forma di negazione del destino della verità.

Quando si afferma che *anche* xY lascia in Y la propria traccia non si tiene presente, ossia si nega, ciò che peraltro l'aporia concede: che xY è la presenza di X in Y. Ma tale presenza *non* è la presenza di *una parte* di X, ma è il modo in cui la *totalità* di X è presente in Y (è, appunto, la presenza di X in Y); altrimenti, in relazione a Y, non sarebbe X ma un non X (giacché una parte di X è un non X). Affinché X sia in relazione a Y non è dunque necessario, anzi è impossibile, che a xY debba *aggiungersi* un $x'xY$ (e poi un $x''x'xY$ e così via) – ed è a maggior ragione impossibile se viene inteso come uno sviluppo, nel quale resterebbe negata anche l'eternità di ogni relazione. Affermando la traccia della traccia non si aggiunge qualcosa alla traccia, ma si *ripete* l'affermazione della traccia *credendo* di aggiungere qualcosa alla traccia.

(La traccia che X lascia in un essente Y è diversa da ognuna di quelle lasciate da X negli altri essenti. È diversa perché è presente in contesti diversi ed è diversa la negazione della presenza di X da parte degli essenti che contengono tale presenza come negata. E tuttavia questa diversità è sottesa da un'identità, giacché è pur sempre X – ossia è *lo stesso* – ad esser presente negli altri essenti. Se si nega questa identità e si tien ferma soltanto la diversità delle tracce, si nega che gli essenti siano in relazione tra loro; ma, per poter negare la loro relazione, la negazione deve essere in relazione con essi, ossia deve essere in essi presente come la *stessa* negazione – fermo restando che anche tale negazione, in quanto è un essente, è presente negli altri essenti come negata).

PARTE SECONDA
INTORNO AL SENSO DEL NULLA

I
PER INTRODURRE: IL NULLA,
LA SUA CONTRADDIZIONE PRIMARIA,
CONTRADDIZIONE E CONTRADDITTORIETÀ;
DESTINO E LINGUAGGIO

1

È in questione, come si è detto nell'Avvertenza, un tipo di aporia relativo al senso del nulla diverso da quello che si è considerato nel capitolo IV della *Struttura originaria*.

Ma anche nel caso presente la prospettazione dell'aporia è rilevante tanto quanto la sua soluzione.

Anche in questo caso, diciamo, perché in quello precedente l'apparire dell'aporia del nulla coincide addirittura – e dunque in modo primario – con la grandiosa evocazione del senso del nulla da parte del pensiero greco. In tale evocazione il farsi innanzi dell'aporia è anzi del tutto preminente rispetto al suo risolvimento, perché questo risolvimento è assente nel pensiero greco, come rimane assente lungo l'intero sviluppo del pensiero occidentale – cioè lungo l'intero sviluppo dell'essenza del *nichilismo*.

Nel capitolo IV della *Struttura originaria* è già presente quanto occorre per rispondere alle obiezioni che in seguito sarebbero state rivolte intorno al modo in cui, in quel capitolo, viene risolta l'aporia del nulla – l'aporia nella quale da così gran tempo il pensiero filosofico si è imbattuto.

Si richiamino comunque alcuni tratti di tale tematica, alla quale viene ad unirsi quel diverso modo di presentarsi dell'aporetica del nulla.

2

Parmenide porta alla luce l'assoluta nullità del nulla (*mè eón*, « non essente »). Proprio perché essa è tale, il nulla non può essere *qualcosa* di « conoscibile » e di « esprimibile » (fr. 2). Infatti si può conoscere ed esprimere solo qualcosa che è, ossia un essente, mentre il nulla, assolutamente, non è un essente.

E *tuttavia*, proprio nell'atto in cui si affermano questi caratteri del nulla, il nulla si presenta come qualcosa di conoscibile e di esprimibile. Il *Sofista* di Platone contiene la piena coscienza di questa che, appunto, è la forma fondamentale dell'aporetica del nulla.

Ma la lascia irrisolta per dedicarsi alla chiarificazione di quell'altro senso del « non essere » (il non essere, inteso non come « contrario », ma come « altro » dall'essere) che gli consente di « salvare » il molteplice dalla distruzione di esso compiuta da Parmenide. E tale aporia rimane irrisolta lungo l'intera storia del pensiero filosofico.

3

Anche la tesi di Carnap che la parola « nulla » è priva di significato (una tesi che, attraverso una procedura del tutto diversa, conferma la tesi di Bergson dell'estraneità del nulla al pensiero autentico) smentisce ciò che essa intende affermare, giacché l'assoluta privazione o assenza di significato è intesa, in questa tesi, come un contenuto significante; sennonché l'assoluta assenza o privazione di significato è un sinonimo del nulla. È proprio perché « nulla » significa « assenza di ogni significato »

che Parmenide afferma la non conoscibilità e la non esprimibilità del nulla.

Che poi « nulla » *significhi*, cioè *significhi* l'assenza di ogni significato, questa è appunto la *contraddizione essenziale* del nulla – cioè l'aporia essenziale del nulla.

Nel suo significato più ampio, il termine « significato » indica infatti *ogni* qualcosa, cioè *qualsiasi* essente; ed è necessario che in quella tesi di Carnap il termine « significato » sia appunto presente nel suo significato più ampio, perché se fosse presente secondo un significato *parziale* di « significato » (ad esempio come contrapposto al « significante » o al « portatore »), allora, affermando che « nulla » non ha alcun significato, si affermerebbe che in un cert'altro senso parziale di « significato » (diverso cioè da quello secondo cui si afferma la totale assenza di significato del nulla) il nulla *ha un significato*, si affermerebbe che è in qualche modo *significante*, ossia è un qualcosa, un essente. « Nulla » e « assoluta assenza di significato » sono quindi sinonimi.

Anche la tesi di Carnap per la quale si devono sostituire espressioni del linguaggio comune come « Fuori non c'è nulla » con espressioni del tipo: « Non c'è qualcosa che sia fuori » smentisce ciò che essa afferma, perché il « non c'è », il « non esserci » (purché non si tenga conto, come infatti accade a Carnap a differenza che a Heidegger, del diverso statuto semantico che in queste espressioni è determinato dal « ci » e le si intenda come sinonimi di « non essere »), è un altro sinonimo di « nulla ». Che qualcosa, che ci si attenderebbe che fosse fuori, *non sia* significa che *esso* è nulla.

Proprio questo, come si vedrà, è il punto di partenza di questa seconda parte del presente saggio: l'identità del significato *nulla* e del *non è* che è presente nel qualcosa-(che)-*non è* e del qualcosa-(che)-*non è* una cert'altra cosa.

Il nichilismo è il pensiero che, sin dall'inizio della storia dell'Occidente, *isola* le cose – le molteplici determinazioni del mondo – le une dalle altre, e così le isola perché le isola dal loro *essere*: isola, in *ciò che è*, nell'*essente*, il *ciò che* dal suo è.

L'isolamento delle cose dal loro *essere* incomincia con Parmenide (col Parmenide quale è interpretato nella tradizione platonico-aristotelico-hegeliana): appunto sul fondamento di tale isolamento egli perviene all'affermazione della nullità del molteplice. Il mondo intero e l'intera storia dell'uomo sono cioè, per lui, soltanto *dóxa*, opinione, illusione, « nomi », cioè sono, in quanto tali, non-essere, *nulla*.

La struttura originaria del destino della verità è l'apparire del senso autentico dell'impossibilità che ciò che è sia il proprio altro e *quindi* non sia. L'isolamento delle differenze del mondo dal loro essere implica invece, per Parmenide, che ognuna di esse non sia, cioè sia nulla. Implica che le differenze siano esplicitamente poste come nulla; e implica (con Platone e poi con l'intera storia dell'Occidente) che, essendo intese come ciò che esce dal nulla e vi ritorna, siano implicitamente poste come nulla.

Questa implicitezza custodisce il segreto dell'Occidente, cioè *l'essenza del nichilismo*. Rimanendo all'interno di essa non è possibile evitare la convinzione profonda e nascosta che *le differenze siano nulla*. È necessario (secondo il senso che la necessità mostra nel destino della necessità) che esse, come già Parmenide vede, si distinguano dal proprio *essere*; ma egli identifica la distinzione alla separazione, all'isolamento.

E anche quando intende essere la negazione più radicale della separazione – per esempio e soprattutto con Hegel –, l'essenza del nichilismo rimane prigioniera di ciò che essa nega, perché intende unire ciò che peraltro essa intende come *originariamente* separato (le determinazioni « empiriche » rimanendo per Hegel sepa-

rate dal loro essere e quelle « categoriali » essendo un *prodursi* in cui ognuna di esse esce dal nulla della propria specificità); sì che ogni volontà di sintesi è destinata al fallimento.

Ogni differenza del mondo, ossia ogni *essente*, o *significato*, è cioè destinata ad esser pensata e vissuta come un nulla – anche quando si ritiene che un Dio eterno onnipotente possa salvare il mondo dal nulla.

5

Nella *Struttura originaria* si mostra che il nulla è un significato *contraddicentesi*. In quelle pagine è affermata in modo del tutto esplicito la distinzione tra il « contraddittorio », o l'« autocontraddittorio » – ossia l'impossibile, il *nihil absolutum* –, e la « contraddizione », che invece *non* è un nulla. Dev'esser quindi tenuta nel massimo conto la precisazione, presente in quello scritto, che « il significato "nulla" è un significato autocontraddittorio, *ossia è una contraddizione* » (IV, 6, p. 213, corsivo aggiunto) – un « *significato contraddicentesi* », appunto. Questo « *ossia* » è decisivo per la comprensione di quelle pagine.

Tutte le volte che in tale scritto si afferma l'esistenza di quel « significato autocontraddittorio » – « *ossia* » *contraddicentesi* – non si dice dunque che l'impossibile, il contraddittorio in sé stesso, sia, ma che la *contraddizione* è (e che la contraddizione *sia* non è impossibile, ma necessario; fermo restando che questo suo *essere* ha un « fondamento » – cfr. ad esempio *Fondamento della contraddizione* – sul quale nei miei scritti si è sempre richiamata l'attenzione). Tutte le volte che in quel libro si parla del nulla come « significato contraddittorio » o « autocontraddittorio » si devono intendere dunque queste espressioni come indicanti il *contraddirsi* del significato *nulla*, e cioè come indicanti, appunto, il significato *contraddicentesi* del nulla.

La contraddittorietà (il contraddittorio) è il contenuto della contraddizione; la contraddizione è l'apparire

della contraddittorietà. Poiché l'affermazione di qualcosa è innanzitutto l'apparire di tale qualcosa, l'affermare che questa lampada è-e-non-è è innanzitutto l'apparire di quell'impossibile che è l'essere-e-non-essere di questa lampada. L'impossibile è il nulla: l'aporia del nulla è l'aporia dell'impossibile.

I due momenti contraddicentisi del significato *nulla* (e di ogni impossibile) sono, da un lato, il « positivo significare » del nulla, ossia e il suo *essere* nulla e l'*apparire* di questo *essere*, e, dall'altro lato, l'assoluta nientità e assenza di significato del nulla che pure è positivamente significante. Da un lato, il positivo significare di ciò che, dall'altro lato, è l'assoluta negazione di ogni positività e significato (e quindi di ogni conoscibilità ed esprimibilità).

6

Questi due lati o momenti del significato *nulla* sono originariamente e necessariamente uniti *perché* la loro separazione, cioè l'*isolamento* dell'uno rispetto all'altro, implica l'essere dell'impossibile, ossia implica che il nulla sia un essente – implica, appunto, l'*aporia* del nulla, cioè la contraddizione del pensiero che pensa il nulla.

Infatti, se i due momenti sono (più o meno esplicitamente) intesi come separati, tuttavia l'assoluta nientità del nulla *appare*, e appare come *significante*, ossia *è*: il nulla appare inevitabilmente come un essente. Se i due momenti vengono separati, è cioè inevitabile che il positivo significare del nulla (il primo momento) si ripresenti nel secondo momento, ossia nel significato « nulla » che è il contenuto di quel positivo significare, sì che l'*esito* inevitabile di quella separazione è la constatazione che il nulla è un essente.

(In questo caso, procedendo dall'assoluta nientità del nulla si perviene alla positività del nulla. Se invece si procede dal positivo significare del nulla si perviene a quell'assoluta negatività per la quale non può nemme-

no costituirsi la relazione consistente nel non esser nulla da parte dell'essere).

Quell'esito differisce essenzialmente dal significato autentico del nulla, ossia dal nulla come significato contraddicentesi. Infatti questo contraddirsi sussiste perché, in esso, *nulla* (il significato nulla) non significa *essente*, ossia non è un essente (e appunto per questo non esserlo il significato *nulla* contraddice quell'essente che è la positività del proprio significare).

Nell'esito della separazione dei due momenti di tale significato contraddicentesi, si è costretti invece ad affermare che il nulla, essendo significante, è, è un essente, sì che l'impossibile, il contraddittorio in sé stesso, ossia l'identità di nulla e di essere, è.

In seguito alla separazione, l'aporia del nulla si presenta pertanto come insolubile. Il pensiero è definitivamente legato all'assurdo della contraddizione.

Il pensiero che pensa il nulla è (originariamente) libero dalla contraddizione solo in quanto vede che *è il significato nulla ad essere contraddizione* – una contraddizione *necessaria*.

7

L'isolamento-separazione è la radice dell'*essenza del nichilismo*, perché implica sia l'affermazione che gli essenti sono nulla (in quanto, separandosi dal loro essere, escono e ritornano nel nulla), sia l'affermazione, in rapporto al *nulla*, che il nulla è un essente.

D'altra parte il nichilismo può pervenire al rilevamento del carattere aporetico di questa seconda affermazione solo in quanto, *all'interno del nichilismo stesso*, appare che *nulla* non significa *essere* (*essente*): se questo assoluto differire del nulla dall'essere non apparisse, non si potrebbe nemmeno affermare che l'identificazione di *nulla* e di *essere* è una contraddizione, ossia che il pensiero del nulla è inevitabilmente aporetico. (E quando nella separazione si procede dall'assoluta nientità del nulla,

è ancora l'apparire della differenza tra *essere* e *nulla* ciò per cui si può rilevare, all'interno del nichilismo stesso, il carattere aporetico della relazione consistente nel non esser nulla da parte dell'essere).

Pertanto, che il nulla sia «significante» non significa che il nulla espliciti una certa forma di attività, quale appunto sarebbe il significare. Il significare del nulla non appartiene al nulla, perché il nulla non è un essente a cui questo significare o qualsiasi altra proprietà o attività possano appartenere.

Il significare del nulla, in quanto il significare è positività (e anzi è la positività stessa, lo stesso esser essente), appartiene cioè all'essente, e propriamente alla totalità dell'essente in quanto essa appare, nella struttura originaria della verità, come ciò di cui il nulla è nulla. E che il nulla sia un «significato» non significa nemmeno che il nulla sia qualcosa di «passivo» rispetto all'attività «significante» dell'essere, giacché anche questo suo essere un che di «significato» appartiene alla totalità dell'essente.

L'essenza delle considerazioni che si stanno richiamando in questi paragrafi può essere indicata nel modo seguente.

Entrambi i lati o momenti della contraddizione necessaria che costituisce il significato *nulla* sono significati. Ma il nulla che è momento di tale contraddizione e che significa *nulla*, e non *essente* – il nulla cioè che *non* è il nulla in quanto positivo significare – è, sì, *significante* (è, appunto, un significato), ma lo è soltanto (così come esso è, soltanto, lato e momento di quella contraddizione) nel senso che il nulla, che è momento, è momento in quanto esso è *distinto* dal suo *apparire come* *significante* (e pertanto *come* lato o momento), giacché questo *apparire-come* è l'*altro* momento del nulla in quanto contraddizione necessaria (l'altro momento, ossia il positivo significare del nulla che è *significante* ma come *distinto* dal proprio positivo significare). Si potrebbe dire: il nulla che, come momento del nulla in quanto contraddizione necessaria, significa *nulla* e non *essente*, è sì-

gnificante, ma *non è posto come* significante. Lo si può dire, purché questo linguaggio, che è quello dell'idealismo, sia liberato dal senso dell'« essere » e del « porre » che l'idealismo attribuisce a queste parole.

8

Heidegger intende mostrare che il « Niente » non è un ente, ma non è « nemmeno mai ciò che è soltanto nullo » (cfr. ad esempio le pagine di *Der europäische Nihilismus*, 1940 – trad. it. *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003, intitolate « Nichilismo, nihil e Niente », p. 56 –, confluite poi in *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961; trad. it., Adelphi, Milano, 1994): non è il « soltanto nullo » relativamente al quale il pensiero metafisico darebbe per scontati sia il suo esser contrapposto all'ente, sia l'assenza di ogni altra forma di contrapposizione alla totalità dell'ente.

In apparenza Heidegger vuol portarsi in una dimensione più profonda di quella in cui si dà per scontata la contrapposizione tra « ciò che è soltanto nullo » – il *nihil absolutum* – e l'ente; ma dicendo che il « Niente » (che poi è per lui l'« Essere » stesso) non è « nemmeno mai ciò che è soltanto nullo » attribuisce implicitamente una funzione decisiva al « soltanto nullo »: quella di essere ciò a cui sia il « Niente » sia l'ente si oppongono; dove questa opposizione costituisce la differenza massima che *contiene* in sé la « differenza ontologica » tra « Essere » (= « Niente ») e « ente » (e dove il « soltanto nullo », il nulla, è termine di questa opposizione in quanto esso è un positivo significare, ossia in quanto è momento del significato contraddicentesi *nulla*).

In tal modo, tutte le connotazioni del « soltanto nullo » da cui Heidegger intende prendere le distanze e tutte le aporie che il « soltanto nullo » solleva, ma che Heidegger qualifica come conseguenze dell'incapacità di sollevarsi al senso autentico del « Niente », ritornano in circolazione, e vi ritornano nel loro non esser state

chiarite e risolte. Innanzitutto l'aporia, già pensata da Platone (ma Heidegger non lo rileva), per la quale ogni considerazione intorno al nulla fa del nulla un «qualcosa», ossia un ente.

(Si aggiunga che, d'altra parte, nel linguaggio del nichilismo, le espressioni come «uscire dal niente e ritornarvi», propriamente intese, non indicano qualcosa come una dimensione in qualche modo positiva da cui gli enti uscirebbero e in cui ritornerebbero, ma indica quel non esser più e non esser ancora, da parte degli enti, a cui nemmeno il pensiero di Heidegger intende rinunciare).

9

«Vivere» è credere. E credere è restare isolati dal destino della verità. Stando al di fuori della verità non smentibile, credere è errare. Si crede innanzitutto di esistere e di agire.

Ma l'uomo non è soltanto «vita», cioè credere ed errare. È, nel finito, l'eterno apparire del destino. La vita, cioè la fede, appare all'interno della verità. Se l'esser uomo coincidesse col credere, sarebbe soltanto un credere anche l'affermazione che vivere è credere – l'affermazione nella quale si riconosce peraltro gran parte della cultura non solo filosofica del nostro tempo. E invece, nell'apparire della verità non smentibile del destino, tale affermazione non è un credere, ma una verità non smentibile.

Lungo la storia dell'Occidente la «verità» non è riuscita ad essere la verità non smentibile del destino, che appare peraltro nel fondo più nascosto di ogni uomo. A volte il linguaggio la testimonia; la chiama, appunto, «destino della verità». E come la vita crede che l'uomo esista e agisca nel mondo e sia l'«autore» dei linguaggi che parlano del mondo, così crede anche, a volte, che quella testimonianza sia l'agire di «qualcuno», che qualcuno ne sia l'«autore».

In quanto il sopraggiungere degli eterni (la « terra ») nel cerchio eterno dell'apparire del destino della verità viene isolato da questo apparire (e ciò che in tale isolamento appare è chiamato nei miei scritti « la terra isolata »), tale sopraggiungere appare come quel *diventar altro*, da parte delle cose, che nella terra isolata è vissuto sin dall'inizio come l'assolutamente indiscutibile e poi, con l'avvento della filosofia, è pensato come tratto ineliminabile dell'evidenza originaria su cui si fonda ogni conoscenza e ogni agire dell'uomo.

Ma il *diventar altro* delle cose e degli enti implica con necessità che essi siano altro da ciò che sono, cioè non siano ciò che essi sono. Implica cioè la negazione dell'esser sé degli essenti in quanto esso appare nella struttura originaria del destino. Implica pertanto l'assolutamente impossibile (implicazione, questa, che sta al centro del Contenuto a cui si rivolgono i miei scritti). L'assoluta impossibilità del *diventar altro* è l'*eternità* dell'essente in quanto essente. (Cfr. « Due postille al capitolo I, 10 »).

Come fede nel *diventar altro* delle cose e degli enti, e dunque come fede nell'assolutamente impossibile, la terra isolata è quindi fede nel nulla. L'impossibile – il nulla in quanto nulla – è il *contraddittorio*. La fede nell'esistenza del *diventar altro* – ossia di ciò che nello sguardo del destino è l'impossibile, il nulla, il contraddittorio, ma che nello sguardo della terra isolata è evidenza suprema – è la *contraddizione*.

Il vasto e ricco mondo della terra isolata, terribile e seducente, ma anche pieno di « sapienza », che costituisce l'orizzonte ultimo in cui per lo più si vive, è dunque (nella verità del destino) la contraddizione che ha come contenuto il nulla (in quanto nulla). È la fede nel nulla. L'immensa, infinita mole della « vita » (ossia del voler essere e far essere altro le cose – del volere che pertanto si fonda sulla fede che le cose siano già di per sé stesse un *diventar altro*) è il positivo significare del nulla. Questo significare non è cioè costituito soltanto

dal positivo significare di ciò che è indicato dalla parola « nulla » (ciò che peraltro include, come negata, la stessa totalità degli essenti), ma anche da ciò che è indicato da *tutte* le parole che vengono pronunciate all'interno della terra isolata.

11

Il percorso compiuto dai cosiddetti « miei » scritti, ossia dal linguaggio in cui essi consistono, è l'oltrepasamento dell'*essenza del nichilismo* (par. 7) – inteso nel senso da essi indicato –, che è la forma più potente della vita, cioè della fede, cioè dell'errare. Lascia le sue tracce anche in quegli scritti, che sono andati via via liberandosene.

Anche l'esistenza del linguaggio che conduce oltre il nichilismo è infatti il contenuto di una fede; sì che stare oltre il nichilismo – lo *stare* che è il *de-stino* della verità – è insieme vedere in che senso la non verità della fede, e quindi della fede in cui consiste la volontà di testimoniare il destino, possa condurre al destino della verità, a ciò che peraltro, in quanto tale, non è il punto di arrivo, ma è il punto di partenza di ogni percorso.

12

In un certo senso, i « miei » scritti hanno sempre guardato nella stessa direzione; ma il loro percorso non è stato un salto oltre l'essenza del nichilismo. Il percorso è incominciato molto presto, ma l'oltrepasamento del nichilismo è stato progressivo. Intanto si può dire – il discorso sarà ripreso in seguito (cap. VII) – che, proprio perché l'esistenza della testimonianza del destino è il contenuto di una fede, è contenuto di una fede anche l'esistenza del carattere progressivo di quell'oltrepasamento, sì che tale fede non può essere il fondamento del sospetto che anche l'attuale apparire del destino della

verità sia una forma della non verità. La verità non può essere messa in questione dalla non verità.

13

Il passo innanzi costituito dalla formulazione del diverso tipo di aporia del nulla che viene considerato in queste pagine e di cui si è incominciato a parlare all'inizio – diverso cioè dalla forma fondamentale di tale aporia, considerata nella *Struttura originaria* – è, propriamente, anticipato nel paragrafo IV del capitolo V della *Morte e la terra*.

Ma è anticipato senza che ancora venga scorto il senso autentico di tale diversità, il senso cioè per il quale, come si diceva all'inizio, la prospettazione dell'aporia è rilevante tanto quanto la sua soluzione. È dunque attraverso un percorso obliquo che il linguaggio da cui è testimoniato il destino della verità compie questo passo innanzi. (È peraltro necessario che tale linguaggio abbia a compiere tale percorso, perché come è necessario che tutto ciò che accade accada, e accada nel modo in cui accade, così è necessario che la testimonianza del destino abbia a procedere come « di fatto » procede).

II

VERSO « UN NUOVO TIPO DI APORIA DEL NULLA »

1

I significati, *cioè* gli essenti (cfr. sopra, cap. I, 3), si distinguono tra loro anche per la loro maggiore o minore *complessità*. (In *La struttura originaria*, V e VI, viene considerata determinatamente questa distinzione).

Il metodo diairetico e sintetico della dialettica platonica intende appunto procedere (sia pure limitatamente ai significati categoriali) dal semanticamente complesso al semanticamente semplice e viceversa. La *Scienza della logica* di Hegel è una forma (col limite indicato) del procedimento sintetico platonico. Il concetto di gradazione della complessità semantica è presente anche nell'empirismo tradizionale e contemporaneo, sebbene l'identità di significato ed essente rimanga qui sullo sfondo o sia più o meno esplicitamente negata.

2

Questa lampada, ad esempio, è un significato complesso. Significati che compongono questo significato sono il lume, la base e il fusto di bronzo, il paralume,

ecc. (che sono a loro volta significati complessi). Il suo stesso essere non solo *lampada* con proprietà che sono sue parti (e parti che sono sue proprietà), ma anche *questa* lampada implica che sia *lampada* sia *questa* siano parti di questa lampada – dove soprattutto l'esser *questa* ne moltiplica a sua volta le parti, cioè i significati che la costituiscono.

L'*unione* di questi significati costituisce il significato *questa lampada*. Tale unione è il loro stare insieme secondo una forma di unità che non sussiste tra essi e altri essenti, per esempio tra il paralume di questa lampada e questo libro.

Il « linguaggio comune » dice: « È dalla loro unione che si forma questa lampada ». O anche (nel linguaggio della riflessione concettuale dell'Occidente): « Il significato di questa lampada è il risultato dell'unificazione delle sue parti ». Ma il linguaggio comune e meno comune dell'Occidente è il linguaggio del nichilismo. L'assemblaggio delle parti della lampada è inteso infatti come una produzione che conduce, dal *non essere*, all'*essere* della lampada in quanto lampada.

Al di fuori del nichilismo, nel destino della verità appare che l'unione tra quel significato e le sue parti non è qualcosa che « si forma », e non è né « unificazione », né « risultato » di un'unificazione. Il rapporto tra quel significato e le sue parti è un eterno (così come è un eterno ogni fase di ciò che per il nichilismo è l'assemblaggio della lampada).

3

Ma ciò che qui si intende sottolineare è che, proprio perché il significato *questa lampada* è *costituito* dalle sue parti, esso coincide con la loro unione (eterna) e dunque *con nessuna di esse* in quanto singolarmente considerata.

Nessuna parte può essere cioè il tutto che è costituito dall'unione di tale parte con le altre.

Nessun significato complesso può avere come parte sé stesso. Avere come parte sé stesso è non essere sé stesso, è essere diverso da sé: se il tutto che è costituito da un significato complesso è parte di sé stesso, il tutto è identico alla parte – e pertanto il tutto non è il tutto (né la parte è parte).

Nota Sin dalla *Struttura originaria*, si mostra la necessità che l'apparire degli essenti – anche l'apparire è un significato – abbia come contenuto sé stesso, cioè abbia come contenuto non solo l'apparire in quanto distinto dagli essenti che appaiono, ma, appunto, sé stesso in quanto apparire degli essenti. Ma ciò non significa che esso sia una parte di sé stesso; a meno che per « parte » si intenda il tutto, in cui l'apparire degli essenti consiste, in quanto distinto dai singoli essenti che, aparendo in esso, sono le altre parti del suo contenuto. Essendo l'apparire di sé, l'apparire non è costretto ad essere parte di sé e quindi diverso da sé. Ha come contenuto la totalità di sé stesso. Il contenente è cioè identico al contenuto.

4

Anche il significato *non è* è un significato complesso.

L'apparire del *non è* è unito con necessità (cioè secondo la necessità del destino della verità) all'apparire di ogni essente: ogni essente *non è* tutto ciò che è altro da esso.

Le parti del significato *non è* sono, appunto, i significati *non ed è*.

La differenza tra *non ed è* appare nel destino della verità – come la differenza tra tutti gli essenti che appaiono nel destino; come la differenza tra questa lampada e le sue parti e tra il significato *questa* e il significato *lampada*.

Il significato complesso *non è* appare in contesti da cui è impossibile isolarlo. (In quanto isolato da ciò che *non è*,

il *non è* si presenta come una dimensione in cui non esiste qualcosa che *non sia*, e quindi non esiste nemmeno questo *non essere*). Tale significato esiste come distinto ma non come separato dai propri contesti, ai quali è necessariamente unito. (È contraddittoria – o soltanto apparente – una dialettica che, come accade nella *Logica* di Hegel, intenda svilupparsi prescindendo dalle determinazioni « empiriche »).

Tali contesti sono innanzitutto tutti gli essenti di ognuno dei quali appare, nel destino della verità, che *non è*; e tutti gli essenti di ognuno dei quali appare, nel destino, che *non è* gli altri essenti. (Rispettivamente: x *non è*; x *non è* y . Ad esempio: il circolo quadrato *non è*; il circolo *non è* il quadrato). Tali contesti sono a loro volta inseparabili dalla totalità degli essenti che appaiono nel destino della verità.

Gli essenti di cui appare il *non essere* (ossia appare che *non sono*) sono gli essenti che appaiono nella non verità, ossia nel mondo che sopraggiungendo nel cerchio dell'apparire del destino si isola da tale apparire. Nei miei scritti è chiamato « la terra isolata » (dal destino). L'isolamento della terra è il fondamento del nichilismo, che è il culmine dell'isolamento.

5

Gli essenti di cui appare nel destino il non essere *sono*: così come gli essenti del sogno *sono* rispetto alla veglia. Come sogni *sono*, ma rispetto alla veglia *non sono*, sono nulla. La totalità degli essenti della terra isolata (che da Husserl è chiamata *Lebenswelt*, e *Welt* da Heidegger – i quali, come ogni abitatore di essa, non possono saperla *come* terra isolata) sono il positivo significare del nulla. Non è solo il circolo quadrato a *non essere*, ma nemmeno un qualsiasi stato di cose del « mondo », quindi nemmeno quelli che il « mondo » considera come ovvi o indiscutibili. In quanto appaiono all'interno della terra

isolata, l'uomo, la natura, gli dèi *non sono*, così come il circolo quadrato *non è*.

Positivo significare del contraddicentesi significato del nulla (cfr. sopra, cap. I, 5) non è cioè soltanto il significare che appare nella parola « nulla », ma è anche ognuno degli essenti (significati, essenti, determinazioni) della non verità della terra isolata.

Nel destino appare il sopraggiungere della terra isolata, ossia appare l'andar via via apparendo degli essenti che le appartengono e che nello sguardo del destino appaiono come positivo significare del nulla, come non essenti.

6

Nel paragrafo VI del capitolo V della *Morte e la terra* viene preparata così la sequenza che in quel paragrafo vien chiamata « un altro tipo di aporia del nulla » (cfr. sopra, cap. I, 1 e 9).

« Ora, anche in quanto è distinto da ogni altra determinazione (essente, significato, differenza), il *non essere* (che ad esempio compare in *x non è y*) è un significato complesso, le cui parti sono, appunto, *non* e *essere*. (Mentre questo *essere*, l'è che compare come parte di *non è*, ossia del *non essere* in quanto distinto da ogni altra determinazione, è l'«essere formale» di cui si parla in *Struttura originaria*, VI, 5, e in *Oltrepassare*, IV, VIII: un significato semplice, cioè senza parti – relativamente a ciò che la logica chiama «intensione» o «comprensione». E *essere* è un significato semplice perché altrimenti delle sue parti sarebbe necessario affermare che *sono*, cioè che ad esse conviene quell'*essere* che invece, come significato complesso, dovrebbe esser costituito dalla loro sintesi. – Si aggiunga che *è* significa *significa* e che *è* e *significa* significano *è identico*, e viceversa; cfr. *Oltrepassare*, loc. cit.) ».

Il testo della *Morte e la terra*, qui sopra riportato, prosegue così – mostrandosi peraltro come un pensiero che spinge irresistibilmente nello spaesamento più completo:

« *Non essere* (*non è*) – inteso nel senso qui sopra precisato – è un significato complesso; e tuttavia ha la caratteristica che è propria di ogni significato semplice: la necessità che, se esso avesse delle parti, esso sia in esse presente; laddove è necessario che ogni significato complesso consista nella sintesi delle sue parti, e quindi non sia presente in esse. Ora, *non essere* è un significato complesso, ma ognuna delle sue parti è un *non essere* (un *non è*). Infatti, *non* “*non è*” *essere* (*è*) e *essere* (*è*) “*non è*” *non* (o anche: *non* “*non significa*” *essere* e *essere* “*non significa*” *non*). Da quanto si è detto risulta che *non essere* non può essere un significato semplice (perché è sintesi di *non* e di *essere*), ma non può essere nemmeno un significato non semplice (cioè un significato complesso), perché la sua struttura essenziale è identica a quella dei significati semplici, che se fossero complessi avrebbero contraddittoriamente sé stessi come parti » (pp. 242-43).

8

In altri termini:

1) un significato complesso non può avere sé stesso come parte; e pertanto se un significato avesse delle parti avendo sé stesso come parte, tale significato non potrebbe essere complesso. Ma, e innanzitutto nella struttura originaria del destino, significati che se avessero parti avrebbero sé stessi come parte esistono, come, appunto, l’è (« essere formale ») richiamato nel paragrafo precedente; dunque è impossibile (contraddittorio) che questi significati abbiano parti, ossia è necessario che siano significati semplici.

2) Sennonché, nel destino della verità, il significato

non è appare, da un lato, come significato necessariamente complesso, ma dall'altro come un significato che contiene necessariamente sé stesso come parte, ossia tale che ognuna delle sue parti è identica ad esso, ossia come un significato che ha il carattere essenziale del significato semplice, il carattere consistente nell'impossibilità di avere parti. Infatti, come si dice nel passo della *Morte e la terra* riportato nel paragrafo precedente, è necessario che ognuna delle due parti del *non è* (il *non* e l'*è*) *non sia* l'altra, sì che è necessario che il *non è* abbia sé stesso come parte, e cioè non sia sé stesso.

9

Le considerazioni ora presentate si mostrano come un pensiero che inevitabilmente mette di fronte a qualcosa di contraddittorio in sé stesso: il significato *non è*. Qualcosa di impossibile, di inesistente, di assolutamente nullo. Appunto per questo tali considerazioni si mostrano come un pensiero che mette inevitabilmente di fronte a un abisso (a un completo spaesamento, si diceva sopra), innanzitutto perché il significato *non è* appartiene essenzialmente alla struttura originaria del destino della verità, la quale è l'apparire della necessità dell'esser sé degli essenti e cioè del loro *non esser* l'altro da sé – e pertanto del loro *non esser* quell'assolutamente altro da essi che è il nulla.

D'altra parte la struttura originaria del destino non è un gruppo di postulati il cui sviluppo concettuale possa condurre a una contraddizione che costringa all'espulsione di uno o più di essi (Gödel ha mostrato che questa possibilità sussiste anche in campo matematico). La struttura originaria è l'assolutamente innegabile; sì che ogni possibile *fondazione innegabile* di una sua negazione – e lo spaesamento che ne proviene – è necessariamente un'*apparenza*.

Eppure l'abisso e lo spaesamento continuano a mostrarsi, perché l'accertamento della contraddittorietà

del significato *non è* qualcosa di innegabile. La struttura originaria del destino, infatti, è l'innegabile perché (come si mostra a partire dalla *Struttura originaria*) la sua negazione, e pertanto *ogni* sua negazione, è necessariamente autonegazione. E d'altra parte la contraddittorietà del *non è* appartiene necessariamente alla struttura originaria. Ciò significa che *l'impossibile* appartiene necessariamente a ciò che, proprio perché la sua negazione è autonegazione, è *il necessario*.

10

La contraddittorietà del significato *non è* è sì presente in tutti i significati in cui il *non è* è seguito da una qualsiasi determinazione, ossia è presente in tutti i *non x* (ad esempio *non lampada*, *non vero*, *non nulla*), ma è in essi presente perché ogni *non x* significa *non è x* (*non esser x*), e quindi questa presenza non determina una contraddittorietà diversa da quella del *non è*.

Nel suo significato concreto, *non lampada* o *non vero*, ecc., è *il non lampada*, *il non vero*, ossia è ciò che *non è lampada*, ciò che *non è vero*; altrimenti il *non lampada* o il *non vero* – in generale, il *non x* – sarebbero aperti alla possibilità di *essere lampada*, *vero* – in generale, *x*. Tale possibilità è esclusa appunto perché *non x* significa *non essere x*.

L'espressione *y è non x* significa cioè che *y è non esser x*.

11

Il paragrafo VI del capitolo V della *Morte e la terra* considera il pensiero spaesante che esso stesso ha portato alla luce come « un altro tipo di aporia del nulla ». E ritiene di poterlo risolvere.

Nell'insieme, tutte le considerazioni esposte in quel paragrafo sono determinazioni del destino della verità.

Ciò che porta fuori strada è la convinzione che tali considerazioni siano in grado di risolvere quell'« altro tipo di aporia del nulla ».

Ma si tratta di una convinzione che, nonostante la sua negatività, è preziosa perché consente, quando il linguaggio testimoniante il destino riesce a mostrarne la negatività, di oltrepassare lo spaesamento qui sopra indicato, e di giungere dinanzi a un senso *autenticamente nuovo* e imprevisto dell'aporetica del nulla.

12

Sul fondamento del teorema (più volte chiarito nei miei scritti) che ogni aporia che si mostri nello sguardo del destino della verità è il risultato di un *isolamento*, nella struttura del destino, di certi tratti da certi altri di tale struttura, in quel paragrafo VI si ritiene che sia necessario risolvere nello stesso modo quello che è ritenuto « un altro tipo di aporia del nulla ».

Si incomincerà, ora, a riportare il modo in cui in quel testo si crede che l'aporia debba essere risolta.

III

PERCHÉ LA « NUOVA APORIA DEL NULLA » RIMANEVA ANCORA IRRISOLTA

1

Nel paragrafo VI del capitolo V della *Morte e la terra* si dice:

« L'isolamento è il responsabile anche dell'aporia che il linguaggio sta risolvendo (e che è già da sempre risolta nella persintassi del destino). Il *non è* – in quanto distinto da ogni altra determinazione, e quindi anche da ciò (x) che *non è* e da ciò (y) che qualcosa (x) *non è* – è un significato complesso – lo si indichi con M – le cui parti sono il “non” e l’“è”, le quali, concretamente intese, sono ... a) il “non” che *non è* l’“è”, e b) l’“è” che *non è* il “non”. Queste due parti non sono identiche, perché nella relazione del *non* all’è le tracce lasciate dal *non* nell’è sono diverse da quelle che nella relazione dell’è al *non* sono lasciate dall’è nel *non* (e d'altra parte anche da tali tracce M, ossia il *non è* che si sta considerando, è distinto – come è distinto dalle altre infinite tracce che, come in ogni essente, sono presenti nelle due parti di M).

« Ora, in entrambe le parti a), b) di M è contenuto il *non è*; che in esse è identico nella misura in cui è distinto dai due diversi contesti in cui esso si trova. Questo *non è* – lo si indichi con m – è cioè distinto dal *non è* in cui M consiste. Se a questo punto si isola quel *non è* (m)

dal *non è* in cui M consiste, allora l'aporia che si sta considerando è inevitabile. Infatti di quel *non è* (m), così isolato, sarà necessario dire che esso è M, ossia si dovrà dire che M è un significato complesso, che però contiene sé stesso come parte e quindi è un che di impossibile, perché è necessario che ogni significato complesso sia la sintesi delle sue parti e non sia "anticipato" in esse, o non sia già presente in esse; e quindi M è un significato complesso che tuttavia non può essere un significato complesso; un che di impossibile, dunque, convenendogli la stessa proprietà dei significati semplici, che se avessero parti conterrebbero sé stessi e sarebbero un che di impossibile.

« Ma, appunto, l'aporia si presenta perché m è isolato da M, a cui è necessariamente unito, sì che m, così isolato, si presenta come lo stesso M – e si aggiunga che affinché si presenti come M è necessario che, insieme, sia isolato e non sia isolato: isolato, si presenta come M; ma per presentarsi *come* M, e quindi come parte di sé stesso, è necessario che insieme sia posto in relazione a M. L'isolamento che determina l'aporia è contraddizione, ma all'aporia compete anche quell'ulteriore contraddizione che consiste nel tenere insieme l'isolamento e il non isolamento.

« Il *non è* in cui consiste m non è il *non è* in cui consiste M (e quindi M non contiene sé stesso come parte), ma ciò non significa che m sia un significato semplice. In m il *non è* appare (a sua volta) come la duplice relazione apofantico-predicativa in cui il *non è* in relazione all'*è* e l'*è* è in relazione al *non*. E, anche qui, queste due relazioni hanno in comune quel carattere di *reciprocità* senza il quale esse sarebbero contraddittoriamente separate » (pp. 244-45).

2

Si rilevi ora quanto segue.

Il significato concreto di *non è* è M, costituito dalle sue

due parti a) e b), come si dice nel testo qui sopra riportato. Dove però si aggiunge che *m* è « distinto » da *M*. Lo si può aggiungere, tuttavia, nella misura in cui *m* è considerato *soltanto* come contenuto di *M*, e *M* è considerato *soltanto* come contenente *m*, *prescindendo* cioè dalla circostanza imprescindibile che *m* è identico a *M*, e cioè *isolando* quel rapporto tra *M* e *m* da questa circostanza.

Solo prescindendo da questa circostanza il discorso può svilupparsi come in quel paragrafo si sviluppa, e cioè affermando che, se *m* – tenuto fermo, dunque, come distinto da *M* – viene isolato da *M*, allora l'aporia è inevitabile, perché *m* si presenterà come *M* e quindi sarà necessario che *M* sia un significato complesso che ha come parte sé stesso.

E invece, si ripeta, è solo perché in quel paragrafo si isola il rapporto tra *M* e *m* dalla circostanza essenziale che *m* è identico a *M*, è solo per questo isolamento che si può affermare che l'aporia si sviluppa perché *m* viene isolato da *M*.

3

Ma se non si prescinde da quella circostanza – se cioè si tien ferma l'*identità* di *M* e di *m* –, allora la messa in luce del fatto che l'aporia si produce perché *m* è isolato da *M* *non* risolve l'aporia, perché, per quell'*identità*, è necessario affermare che *M* è un significato complesso che ha sé stesso come parte.

Che – come si dice in quel paragrafo –, isolando *m* da *M*, *m* si presenti daccapo come, esso stesso, *M*, è corretto; ma perché *m* appaia come *M* non c'è bisogno di tale isolamento, perché *m*, come parte della relazione tra a) e b), che costituisce *M*, appare già immediatamente come *M*. Il che è sostanzialmente riconosciuto nell'ultimo capoverso riportato di quel paragrafo, dove si parla della « duplice relazione apofantico-predicativa » costituita da a) e da b). Ma questo è appunto il riconoscimento che l'aporia non è risolta.

In quel paragrafo si aggiunge:

« *Essere, significare, esser lo stesso (essere identico)* sono lo stesso, cioè significano lo stesso, cioè sono identici (*Oltrepassare*, IV, VIII). Anche il significato *significare* (o *significato*), infatti, è tale che se avesse delle parti esse sarebbero dei significati, sì che tale significato sarebbe già presente nelle parti dalla cui sintesi esso dovrebbe esser costituito. Lo stesso si dica del significato *identificarsi*, che nel destino non significa il risultato di un diventar altro a partire da una iniziale diversità, ma come verbo (inesistente nella lingua italiana) che esprime l'*identità* originaria (che potrebbe essere espressa dal significato *essere identico*, il quale però non differisce dal significato *essere*, nel senso che, in *essere identico*, *identico* è pleonastico, ossia è un rafforzativo *linguistico* di *essere*). Se *identico* fosse un significato complesso, ogni sua parte sarebbe *identica a sé* e pertanto *identico* non sarebbe dato dalla sintesi delle sue parti ».

Pertanto, l'aporia, che in quel paragrafo della *Morte e la terra* si ritiene che sia « stata risolta in relazione al significato *non è*, si ripresenta in relazione ai significati *non significa* e *non si identifica* (che sono complessi, ma ognuna delle cui parti *non significa* e *non si identifica* alle altre) ». E in quel paragrafo si ritiene che debba esser « risolta nello stesso modo: mostrando che essa è prodotta dall'isolamento di quei significati dal loro significato concreto, che rispettivamente è: "*non*, che non significa *significa*, e *significa*, che non significa *non*", "*non*, che non si identifica a *si identifica*, e *si identifica*, che non si identifica a *non*" » (pp. 246-47).

Ma ora è venuto in chiaro che come in quel paragrafo l'aporia relativa al significato *non è* non è risolta, così non è risolta nemmeno quella relativa ai significati *non significa* e *non si identifica*.

L'ultimo capoverso del paragrafo che si sta considerando dice:

«L'isolamento, che determina l'aporia il cui risolvimento è stato qui sopra indicato, determina anche una diversa forma di aporia (cioè diversa dall'aporia del nulla), consistente nel rilevare che le due parti di $M - a$) il "non" che *non è* l'"è" e b) l'"è" che *non è* il "non" – contengono a loro volta quel *non è* che è costituito da due parti a'), b') analoghe ad a) e b), nella prima delle quali appare che il *non* non è l'è e l'è non è il *non*; e che lo stesso va affermato di a') e b'), e così *in indefinitum*, sì che il *non è* rinvia all'infinito il proprio significato e cioè si vanifica come significato. Ma anche questa aporia è determinata dall'isolamento, in a) e in b), del *non è* che connette il non e l'è. Così isolato, questo *non è* si presenta, in a'), b'), come qualcosa di diverso dal *non è* che appare in a), b), e quindi come qualcosa che a sua volta presenta il non come qualcosa che *non è* l'è e viceversa, e così *in indefinitum*» (p. 249).

In questo caso, lo smascheramento del responsabile del prolungamento della relazione tra a) e b) nella relazione tra a') e b'), e così *in indefinitum*, è corretto: il responsabile è l'isolamento indicato in questo passo.

Ma ciò non significa che, come si dice all'inizio del passo, tale isolamento sia assimilabile a quell'isolamento di m da M , che secondo il paragrafo della *Morte e la terra*, dovrebbe risolvere quel primo tipo di aporia del nulla, che invece non viene risolto e la cui soluzione resta sino a questo momento ancora problematica per il linguaggio che testimonia il destino.

La tesi che afferma il carattere apofantico-predicativo di a) e b), indicata qui sopra al termine del paragrafo 3 (e dominante in tutto quel paragrafo della *Morte e*

la terra), non corregge, ma integra la tesi, apparentemente opposta, contenuta in un passo di *Oltrepassare* (IV, VIII), per la quale al *non è* non compete alcun carattere apofantico-predicativo.

Questa seconda tesi è giustificata, in quel passo, dall'indicazione di una *duplice necessità*, per la quale i termini del *non è* « non sono uniti né dall'«è» né dal «non è». Il «non è» non può cioè significare che «non' è 'è'» (il significato «non» non è cioè identico al significato «è»). E il «non è» non può nemmeno significare che «*non non è è*», altrimenti, «x non è y» e «x non è» equivarrebbero al loro opposto e cioè, rispettivamente, a «x non non è y», ossia a «x è y», e a «x non non è è», ossia a «x è»» (p. 329). In questo senso, il *non è* non ha un carattere apofantico.

E la duplice necessità è innegabile, ma riguarda una dimensione diversa da quella a cui si rivolge la tesi del carattere apofantico-predicativo di a) e b). Infatti è sì impossibile (per i motivi richiamati nel passo ora riportato) che *non è* significhi «*non non è è*», ma l'apparire di *non è* implica necessariamente l'apparire della *differenza* tra il significato *non* e il significato *è*, e questa differenza è appunto il non esser *è* da parte del *non* e del non esser *non* da parte dell'*è*. Tale differenza non è identica al significato *non è*, ma è implicata da esso, come da ogni significato complesso.

Per quanto invece riguarda l'altra necessità, che cioè *non è* non significhi «*non è è*», quest'ultimo significato è una contraddizione che non solo non significa *non è*, ma è contraddittorio che sia implicata da esso.

7

Intanto, però, l'aporia del significato complesso *non è* rimane irrisolta. Tenendo ancora presente il modo in cui il passo riportato nel paragrafo 1 di questo capitolo ritiene di smascherare ciò che la provoca, l'aporia resta anzi rafforzata dall'analisi del rapporto tra M e m.

Infatti, sia nel caso in cui m è distinto da M, come si

sostiene in quel passo, sia nel caso in cui *m* non è distinto da *M*, l'aporia consistente nella necessità che il significato complesso *non è* contenga come parte sé stesso per-
mane. Se *m* non è distinto da *M*, ed è lo stesso *M*, allora *M* contiene sé stesso come parte. Se *m* è distinto da *M*, e poiché *m*, così *distinto*, è a sua volta un *non è*, allora anche di questo *non è* è necessario affermare che ognuna delle sue parti (*non è*) *non è* l'altra, e quindi che esso è un significato complesso contenente sé stesso come parte.

Se l'aporia si produce sia che *m* sia distinto, sia che non sia distinto da *M*, a maggior ragione l'aporia si produce se *m* è inteso come *isolato* da *M*, come appunto si afferma nel passo V, VI della *Morte e la terra* – nel quale però, come si è rilevato, si ritiene di poter uscire dall'aporia ponendo *m* come *distinto* da *M*.

8

In modo più o meno esplicito, non solo il linguaggio che testimonia il destino, ma tutti i linguaggi che parlano nella terra isolata dal destino dicono *non è*, e se ne volessero prescindere non direbbero più, ma sarebbero ammassi di segni e di suoni. E ciononostante il *non è* è una contraddizione, il cui contenuto è pertanto il contraddittorio in sé stesso, ossia l'impossibile, l'assolutamente nulla.

Se per risolvere questa aporia – essenzialmente più radicale di qualsiasi « paradosso », quale il « paradosso delle classi » indicato da Russell – ci si affida ai linguaggi della terra isolata, è impossibile uscire da questa situazione. Affidati a sé stessi i linguaggi dell'isolamento – cioè del mito, della fede, della filosofia, dell'arte, della scienza, della quotidianità, della più sofisticata artificialità –, *qualsiasi* cosa dicano, il loro dire è contraddizione, controsenso, dicono l'impossibile e il nullo, dicono il nulla.

Ma da *Essenza del nichilismo* (preparato peraltro dalla *Struttura originaria*) si mostra che la terra isolata appare solo in quanto appare il contenuto determinato del destino, la cui struttura originaria è ciò che innanzitutto vien detto nel linguaggio testimoniante il destino. È quindi l'apparire del destino il fondamento in base al quale i linguaggi della terra isolata possono dire l'impossibile e il nullo.

In quanto si isolano dal destino essi sono i linguaggi della volontà di trasformare la terra. E appunto perché essi sono errore, la volontà in cui essi parlano ha potenza. La scienza moderna ha incominciato a riconoscere che solo rinunciando al sogno della « verità definitiva » – al sogno dell'« *epistémē* della verità » – essa ha potenza sul mondo, e la maggiore che mai sia apparsa.

La tecno-scienza è però attesa da un altro tratto di strada, di cui essa non può essere d'altronde consapevole: il tratto dove appare che la sua potenza non è dovuta semplicemente al carattere ipotetico, statistico-probabilistico del proprio linguaggio, ma all'*errore* in cui il suo linguaggio (come ogni altro della terra isolata) essenzialmente e necessariamente si mantiene.

Solo errando si ha potenza. Ma l'errare è il positivo significare del nulla, e la « potenza » non è il riuscire a far passare gli essenti dall'essere al nulla, ma (cfr. i miei scritti, da *Legge e caso* in poi) è la *fede* che tale capacità esista e sia intersoggettivamente riconosciuta.

10

La terra isolata è errare in quanto è isolata dal destino. Il linguaggio che in essa dice il *non è* è una forma eminente dell'errare. Ma anche il suo dire *è* è una forma siffatta. Sin dalla *Struttura originaria* lo si chiarisce e in seguito lo si richiama continuamente. Dicendo che x è y , ma anche che x è x , si dice che qualcosa è diverso da

sé (giacché nei linguaggi della terra isolata è necessario che il primo x , in « x è x », differisca necessariamente dal secondo). Il dire più innocente è la violenza che identifica i diversi.

Dicendo *è*, i linguaggi della terra isolata, identificando i diversi, annientano la loro diversità. L'errore è insieme l'orrore della violenza. Ogni potenza è violenza perché in essa parla l'errore che anche dicendo *è* annienta la diversità dei diversi.

Parlando, alcuni di quei linguaggi possono non avere intenzione di annientare la diversità dei diversi; ma, al di là delle intenzioni, poiché in ogni loro dire (che è sempre un dire *è*: anche « x non è y » significa « x è non y ») tale annientamento esiste, il dire annientante *appartiene* al fondamento della volontà che nel suo agire non soltanto linguistico vuole liberarsi da quella diversità e infine annientarla.

Il linguaggio vuole identificare i diversi perché intende x come originariamente isolato da ciò che esso *è*, sì che, per dire ciò che x è, conduce x a ciò che esso *è*, ossia *lo fa diventare* ciò che esso *è*: vuole che esso *divenga* quell'altro che è appunto ciò che x è, e che i diversi siano l'identità in cui essi dileguano e si annientano.

Il dire annientante *appartiene* al fondamento della volontà *praticamente* annientante, appunto perché l'isolamento della terra è innanzitutto la fede, cioè la volontà che l'esistenza del mondo sia l'esistenza del diventar altro delle cose, e pertanto, insieme, di quel diventar altro che è l'identificazione dei diversi pronunciata dall'*è*.

11

Dicendo che x non è y , i linguaggi della terra isolata, oltre ad essere la violenza del dire *è*, sono la violenza che rende il *non è* diverso da sé – giacché, come si è rilevato, esso ha sé stesso come parte di sé, non è sé stesso in quanto tutto perché è parte; non è sé stesso in quanto parte, perché è il tutto.

E se, dicendo che x non è y , il *non è* è una contraddizione, *qualsiasi sia* il valore di x e di y , allora di nessun essente si potrà affermare che esso *non è* un altro essente – fermo restando che, *insieme*, di *nessun* essente si potrà affermare (per quanto sopra si è detto) che esso (x) è qualcosa (y) (e restando così escluso, oltre ai due tipi di *koinōnía* dei significati, che nel *Sofista*, 252-253, di Platone sono esclusi, anche il terzo tipo di *koinōnía*, sostenuto da Platone, quello cioè nel quale, una volta escluso che ogni x sia ogni y e che nessun x sia un qualsiasi y , si pone che *qualche* x sia *qualche* y).

12

Il linguaggio che testimonia il destino ha mostrato da tempo ciò che provoca la violenza del dire *è*, ossia da tempo ha risolto l'aporia (già da sempre risolta nella struttura del destino) provocata da quel dire. Per quanto invece riguarda l'aporia del *non è*, il linguaggio testimoniante il destino non si è invece ancora mostrato capace di risolverla; anzi continua ad alludere al suo rafforzarsi e, in sostanza, all'*impossibilità di risolverla*.

Ma a questo punto è opportuno che si incominci a presentare il centro del problema: dicendo che si tratta di mostrare che *è contraddittorio risolverla*. Si tratta cioè di mostrare che ciò che si sta chiamando « un altro tipo di aporia del nulla » *non è* un'aporia, ma *è quella tutt'altra forma di aporetica che è il miraggio in cui si crede di trovarsi di fronte a un'aporia*.

OLTRE LA «NUOVA APORIA»: UNA SECONDA FORMA DI CONTRADDIZIONE DEL NULLA

1

Innanzitutto, perché si è affermato che la contraddittorietà del significato complesso *non è* è «un altro tipo di aporia *del nulla*» anche quando il *non è* si trova in un contesto del tipo *x non è y?* – giacché, quando il contesto è del tipo *x non è*, il *non essere* di *x* (qualsiasi «valore» possa avere la «variabile» *x*) è appunto il *nulla* di *x* (l'esser *nulla* da parte di *x*). (E si aggiunga che il «quando» che compare due volte nella frase precedente non ha un senso temporale, ma significa: «in relazione all'essere, il *non è*, in un contesto del tipo *eccetera* »).

Nel paragrafo della *Morte e la terra* (V, VI) che si sta analizzando, la risposta a quella domanda è già data. Vi si dice:

«Nel cerchio del destino, affermando che questa finestra (*x*) *non è* quest'albero (*y*), si afferma che *x*, in quanto *x è x*, è il *nulla* di *y*, in quanto *y è y*, e che *y*, in quanto *y è y*, è il *nulla* di *x*, in quanto *x è x*. (In quanto, invece, sia *x* sia *y* sono [ad esempio] corpi, *x* in quanto corpo non è il *nulla* di *y* in quanto corpo. Lo stesso si dica per tutto ciò che *x* e *y* hanno in comune, e dunque, innanzitutto, in quanto sia *x* sia *y* sono degli essenti). E, se si afferma che, in *y*, *x non è*, si afferma che *x* è *nulla* (in *y*). Il *non è* (o *non*

essere) è (cioè significa) il nulla. (Proprio perché è impossibile che un essente sia ciò che è l'altro da esso, e pertanto sia quell'altro da esso che è il nulla – e non solo sia il nulla, ma sia stato e divenga nulla –, proprio per questo è necessario che, *nell'altro da tale essente*, tale essente, in quanto esso è *tale*, sia un nulla) » (pp. 241-42).

Nota 1 Se *tutto* ciò che costituisce *y* e che *y* è costituisce e fosse *x*, allora *y* (che *non è x*) sarebbe *x*. È quindi necessario che in *y* esista un *minimum* che non costituisce e non è *x* e che quindi in *x* è nulla. Questo *minimum* è la specificità di *y*, ossia è *y in quanto y*. Lo stesso si dica della relazione inversa, ossia della relazione tra ciò che costituisce *x* e ciò che costituisce *y*.

Nel cerchio del destino, che *x* sia – nel senso indicato – il nulla di *y non implica* che *y* sia nulla; ché anzi è proprio perché *y non è un nulla*, proprio per questo *y*, in *x*, è nulla. Il *contraddittorio* (cap. I, 10), invece – dove i due termini contraddittori sono *x* e *non-x*, e dove dunque *x è non-x* –, è tale che, anche in esso, *non-x*, in *x*, è nulla (giacché il contraddittorio sussiste solo in quanto, in esso, *non-x* è presente, appunto, come *altro da x* e non come identico a *x*); ma, oltre a ciò, *x implica* che *non-x* sia nulla: appunto perché *x*, in cui *non-x* è nulla, è d'altra parte *non-x*.

Nota 2 A proposito del passo riportato all'inizio di questo paragrafo 1, si aggiunga che nel saggio *De l'esprit géométrique* (XIII) di Pascal, si dice che « sebbene una casa non sia una città, essa non è tuttavia un nulla di città: vi è una bella differenza tra non essere una cosa ed essere un nulla di essa [*et en être un néant*] ». Il motivo è che « mille case fanno una città, sebbene nessuna sia città » (*loc. cit.*).

Ma questo lo si può affermare perché non si considera né una certa casa *in quanto essa è quella certa casa*, nella sua assoluta specificità – ossia non si considera *x in*

quanto x è x –, né si considera la città in quanto è quella certa città, nella sua assoluta specificità – ossia non si considera y in quanto y è y –; ma si considera ciò che quella casa e quella città hanno in comune, cioè l'esser, quella casa, parte della città, ossia l'esser, quella città, il tutto che contiene come parte quella casa.

Considerando in questo secondo modo il rapporto tra casa e città, allora si deve certo affermare che vi è una bella differenza tra non essere una cosa ed essere un nulla di essa. Ma, considerando la specificità della casa e della città, allora lo specifico esser città è, in quella casa, nulla, anche se quella casa è una delle mille case che costituiscono quella città – e lo specifico esser quella casa è, in quella città, nulla, anche se quella città contiene in sé quella casa (cfr. il primo capoverso della *Nota 1*).

Il passo della *Morte e la terra* riportato all'inizio del paragrafo 1 è una traccia della direzione che nello sviluppo di quel passo avrebbe dovuto prendere la riflessione su ciò che si sta chiamando « un altro tipo di aporia del nulla ».

Ma anche l'avvio di quel paragrafo vi del capitolo V della *Morte e la terra* è una traccia di quella direzione. Vi si dice infatti che l'aporia « Riguarda quel contenuto persintattico del destino che è il nulla, cioè il *non essere* di qualcosa (x), o il *non essere* qualcosa (y) da parte di qualcosa (x), il *non essere*, tuttavia, il cui significato non include la totalità degli essenti che il non essere, come *nihil absolutum*, non è, ma il *non essere*, in quanto *distinto da ogni altra determinazione* (che è cosa essenzialmente diversa dal *non essere* in quanto *separato* da ogni altra determinazione), e dove quindi anche l'*essere* che compare in tale *non essere* è a sua volta distinto da ogni altra determinazione » (p. 241). (Per il significato del termine « persintattico » – che compare sin dalla *Struttura originaria*, cfr., qui, l'ultimo capoverso del par. 3).

Il *non essere* (il *non è*) che determina l'aporia è il *nulla*.

Se lo si dimentica (se il linguaggio testimoniante il destino lo dimentica), la contraddittorietà del significato *non essere* è insuperabile.

2

La forma primaria dell'aporia del nulla, considerata nel capitolo IV della *Struttura originaria*, rileva che, proprio in quanto il nulla non solo appare («è pensato») ed è espresso dal linguaggio, ma appartiene alla stessa struttura originaria del destino (ossia all'opposizione originaria del positivo e del negativo), il nulla è un *essente*.

Come si è richiamato nel capitolo I di questa parte seconda, la soluzione di tale aporia consiste nel mostrare la *necessità* che il nulla sia un significato *contraddicentesi*.

Si è mostrato cioè che, in relazione al significato *nulla*, il destino non è contraddizione, ma è la negazione della contraddizione che costituisce tale significato: il destino è una struttura che implica necessariamente, ma come negata, tale contraddizione – e ogni altra.

La *necessità* che il nulla sia un significato contraddicentesi non significa che è necessario che il nulla sia un *essente*, cioè sia quell'essente che è il positivo significare del nulla. Anzi, è proprio perché il nulla è un significato contraddicentesi, è proprio per questo che il nulla – ossia quel momento della contraddizione che è il (significato) *nulla in quanto nulla* (e non il nulla in quanto significato, ossia il nulla in quanto è l'altro momento della contraddizione) – non è l'essente.

La *necessità* che il nulla sia un significato contraddicentesi significa invece che, se non lo fosse, sarebbe necessario affermare che il nulla è un *essente* (sarebbe cioè necessaria la situazione denunciata dall'aporia del nulla). Nel significato contraddicentesi *nulla*, quella parte, o «momento» di esso, che è il nulla-che-significa-nulla-e-non-significa-essente (ossia che non è un signi-

ficato contraddicentesi) implica necessariamente l'altra parte del significato contraddicentesi – la parte che è il positivo significare del nulla (cioè del nulla non contraddicentesi) –, nel senso che l'isolamento di una parte dall'altra implica necessariamente l'identità del nulla e dell'essente (implica che il nulla appaia come siffatta identità).

In questo caso, il nulla è tenuto fermo come *significato* non contraddicentesi (incontraddittorio). Se invece il nulla è isolato da questo suo esser significato, allora l'esito dell'isolamento è nullo, non esiste alcun esito, l'esito è nulla nel senso che non esiste alcun esito.

(Qui avanti, nei paragrafi 5-8, si mostra come quanto si è detto sopra debba essere ulteriormente determinato).

3

Ed ecco il *tratto centrale* del discorso a cui queste pagine sono dedicate.

Il *non è* – il *non essere* da parte di qualcosa (x), il *non esser* qualcosa (y) da parte di qualcosa (x) – è il *nulla*, come si è richiamato qui sopra (par. 1). Il *nulla* è, appunto, il *non essere* (in quanto distinto ma non separato da x che *non è*, o da x che *non è y*). Ma proprio perché il nulla è un significato contraddicentesi (par. 2), la situazione nella quale il *non è* si presenta come un significato complesso che contiene sé stesso come parte, e quindi si presenta come un esser altro da sé, non è un « nuovo tipo di aporia del nulla », ma è *un'ulteriore contraddizione del significato nulla*; o, anche, è un tipo di contraddizione (di tale significato), che è « nuovo » rispetto alla contraddizione di tale significato che (anche per la sua rilevanza storica) può esser chiamata « primaria », ossia la contraddizione considerata nel capitolo IV della *Struttura originaria*.

Ciò non significa che la presenza di questa ulteriore contraddizione del nulla escluda la presenza di altre.

Anzi, il linguaggio che testimonia il destino può già affermare che *infinite* sono le contraddizioni del significato *nulla*, perché ogni determinazione della terra isolata dal destino è una forma del positivo significare del nulla. In quanto contenuti della fede in cui consiste la terra isolata, questa lampada accesa, questo chiarore della luna, questi ricordi sono, ognuno, una forma del positivo significare del nulla. D'altra parte queste forme appartengono alla terra che sopraggiunge nel cerchio dell'apparire del destino, mentre la contraddizione del *non è* appartiene allo sfondo che già da sempre appare in quel cerchio, ossia è una determinazione «persintattica». (E nel capitolo VI viene appunto considerata una «terza» contraddizione del nulla, che, come le prime due, non coinvolge significati «empirici», «iposintattici», come quelli presenti nelle «infinite» contraddizioni del nulla di cui abbiamo appena parlato).

4

È peraltro importante che, nella *Morte e la terra*, V, VI, sia venuto in luce ciò che in quello scritto è chiamato «nuovo tipo di aporia del nulla». Importante, perché in tal modo è venuto in chiaro come il tipo *autenticamente* nuovo di aporia del nulla *non* sia quello indicato in quello scritto, bensì un *miraggio*, cioè *la convinzione di trovarsi all'interno di un'aporia che non esiste*, ma che in quanto si crede che esista si crede anche che debba esser *risolta*; e in relazione alla quale, tuttavia, la struttura originaria del destino sa già (originariamente, appunto) che è apparente, e che quindi esiste necessariamente l'elemento responsabile dell'*apparenza* per la quale essa sembra insuperabile.

(Il carattere autentico dell'esser aporia è indicato sin da *Studi di filosofia della prassi*, in un passo richiamato anche in *Essenza del nichilismo*, «Poscritto», I).

Il miraggio appartiene al linguaggio che testimonia il destino, non a quello che testimonia la terra isolata,

nel quale non si sa nulla del carattere autentico che compete all'esser aporia in quanto essa si presenta all'interno della struttura originaria del destino.

E il miraggio è la *contraddizione* che (lo si è già implicitamente rilevato) identifica il *necessario* contraddirsi del significato *nulla* con una contraddizione che compete alla struttura originaria della verità, ossia alla struttura che, come tale, è *impossibile che sia* affetta da alcuna contraddizione *normale* (cioè *diversa* da quella che sin dalla *Struttura originaria* è chiamata « contraddizione C », consistente nel non essere, la struttura originaria del destino, l'apparire della totalità degli essenti e nel suo esser tuttavia l'apparire del significato formale « totalità degli essenti »).

5

Quel necessario contraddirsi, dove il nulla è tuttavia positivamente significante – ossia dove il (significato) *nulla in quanto nulla* è in contraddizione col (significato) *nulla in quanto positivamente significante* (ossia col positivo significare del nulla) –, è infatti, come già si è rilevato, la condizione necessaria dell'opposizione dell'essente al nulla in quanto nulla (ma non in quanto positivamente significante), l'opposizione secondo la quale la struttura originaria del destino si costituisce. L'essente si oppone cioè al nulla in quanto nulla – ossia al nulla che significa *nulla* e non significa *essente* –, ma vi si può opporre solo perché il nulla, cioè l'assoluta assenza di significato, è *significante*, è il *significato* (o significare) di tale assenza; e questo rapporto tra il nulla che significa *nulla* e il suo significare è appunto il significato contraddicentesi del nulla.

Solo per questa contraddizione è possibile, e necessario, che nell'essere (nel destino dell'essere) appaia quell'assolutamente altro dall'essere che è il nulla (il non essere); ossia è possibile, e necessario, che, nel destino dell'essere, l'assolutamente impensabile e indici-

bile sia pensato e detto – esso, che è infinitamente più *altro* di qualsiasi forma del « totalmente Altro » a cui si riferisce la teologia negativa e di qualsiasi incommensurabilità e irriducibilità rispetto al pensiero e all'esperienza dell'« uomo » in quanto destino e in quanto terra isolata.

E che il nulla sia *significante* non esprime qualcosa come un « atto » del nulla, l'« atto » del significare (il nulla non è e non agisce), ma esprime l'atto dell'essere (l'atto che, nel destino, mostra l'impossibilità di ogni « essere in potenza », ossia mostra la propria eternità), che, proprio perché è il significare del Tutto, è il significare del non esserci alcunché al di là del Tutto, ossia è il significare del nulla.

6

Se, in relazione al nesso che costituisce il contraddirsi del significato *nulla*, si separano i due lati della contraddizione considerando soltanto il nulla in quanto *significato* e prescindendo dal suo essere il *nulla* che significa *nulla* e non *essente*, ossia significa l'assoluta assenza di significato, allora è inevitabile concludere che il nulla è *essente*, ossia è inevitabile negare quell'opposizione tra il nulla e l'*essente* la negazione della quale è autonegazione (l'opposizione cioè che appartiene alla struttura originaria del destino ed è pertanto l'innegabile).

Se invece, in relazione al contraddirsi del significato *nulla*, si separano i due lati della contraddizione considerando soltanto l'esser il *nulla* che significa *nulla* (e non *essente*), cioè soltanto l'assoluta assenza di significato e prescindendo dal *significare* del nulla (ossia dal nulla in quanto significato), allora è inevitabile concludere che il nulla, in quanto assoluta nullità, non può nemmeno essere quel *qualcosa* senza di cui non può nemmeno

costituirsì quell'opposizione tra l'essente e il nulla, la quale peraltro, in quanto appartenente alla struttura originaria del destino, è innegabile.

Appunto per questo, ossia per ciò che è implicato da quella duplice forma di separazione dei due lati della contraddizione che costituisce il significato *nulla*, l'unità dei due lati in tale contraddizione è *necessaria*.

7

A questo punto, il contenuto del paragrafo 2 richiede (come là si anticipava) di essere ulteriormente determinato (parr. 7-9).

Nel contraddicentesi significato *nulla*, il nulla in quanto nulla è il nulla-che-significa-*nulla-e-non-essente* – e che pertanto nella *Struttura originaria* è chiamato il momento (significato) « *incontraddittorio* » di quel significato.

A ora si è mostrato che il *non è* è un significato *contraddicentesi*; e il *non essere* (il *non è*) è appunto il nulla in quanto momento « *incontraddittorio* » del significato *nulla* in quanto contraddizione tra il nulla-momento e il suo positivo significare.

Sembra cioè che il discorso sin qui sviluppato sia esso stesso una contraddizione – appunto perché afferma che il significato del nulla-momento sia, insieme, *incontraddittorio* e *contraddicentesi*.

8

Si chiami « contraddizione pN » (« contraddizione primaria del nulla ») quella tra il significato *nulla* in quanto momento *incontraddittorio* e il momento costituito dal suo positivo significare; e « contraddizione uN » (« contraddizione ulteriore del nulla ») quella del *non è* (o *non essere*) in quanto significato complesso che include sé stesso come parte.

Il *non è* è contraddicentesi secondo la contraddizione uN; tuttavia questa contraddizione non fa sì che *non è* significhi *è*: *non è* significa *non è*, così come il nulla, in quanto significato distinto dal proprio positivo significare, significa *nulla* e non significa *essente*.

Pertanto, se il significato *non è* è caratterizzato dalla contraddizione uN, ciò *non* implica che a tale significato *non* convenga anche la contraddizione pN: *non è* è e significa *nulla* e quindi è il contraddirsi tra il proprio positivo significare e il proprio esser momento incontraddittorio di tale contraddirsi (ossia della contraddizione pN).

In quanto distinto dal proprio esser contraddizione uN (e pN), anche *non è* è cioè un significato incontraddittorio (non contraddicentesi): come lo è il *nulla*, in quanto distinto dal proprio positivo significare.

Ora, se *non è*, in quanto distinto dal proprio esser contraddizione uN, è incontraddittorio, d'altra parte, *in quanto è necessariamente contraddizione uN*, ossia in quanto implica necessariamente questa contraddizione, è impossibile che esso sia *soltanto* un significato incontraddittorio: anche in quanto distinto dal proprio esser contraddizione uN, il *non è* è necessariamente una contraddizione (ossia è la contraddizione uN – diversa dalla contraddizione pN). La quale, però, nel *non è* non si mostra, sì che il *non è* si mostra nel suo esser distinto da tale contraddizione, e pertanto il *non è* si mostra come significato *incontraddittorio* (ossia come il *non è* che significa *non è* e non significa *è*).

9

Il significato *non è*, in quanto distinto dal suo esser contraddizione uN, è un significato incontraddittorio; ma è impossibile che sia *soltanto* un significato incontraddittorio, perché è impossibile che un significato *simpliciter* incontraddittorio (e che sia tale all'interno del destino) implichi necessariamente una contraddi-

zione normale (cioè diversa dalla contraddizione C – come è appunto il caso della contraddizione uN).

Un significato *simpliciter* incontraddittorio, infatti, non è distinto, bensì separato dal proprio implicare, come affermata, ogni contraddizione (normale), laddove è impossibile che il significato *non è*, in quanto implicante necessariamente come affermata la contraddizione uN, sia separato da essa, ossia è necessario che ne sia distinto. (Un significato *simpliciter* incontraddittorio implica invece necessariamente, *ma come negata*, la contraddizione).

È necessario che il *non è* sia un significato incontraddittorio nella misura in cui *esso* non mostra, ossia *in esso* non appare, la contraddizione uN da esso peraltro necessariamente implicata (come affermata) e da cui esso è specificamente costituito. E il suo non mostrare tale contraddizione è il suo esser distinto da essa. Il *non è* è un significato incontraddittorio in quanto il *non è* è distinto dal proprio esser contraddizione, ed è un significato contraddicentesi in quanto, appunto, il *non è* è questa contraddizione.

10

L'aporia del *non è* è dunque oltrepassata: nel senso che il linguaggio testimoniante il destino ha mostrato che tale aporia non sussiste, e non sussiste perché la contraddizione uN è anch'essa una contraddizione che, come la contraddizione pN, avvolge necessariamente il significato *nulla*.

Come già si è richiamato (cap. III, 8), ai linguaggi della terra isolata non è consentito uscire da ciò che per essi è « un nuovo tipo di aporia del nulla ». Ma non è nemmeno consentito formularla, esprimendone l'autentico significato. Anche se non se ne rendono conto, quei linguaggi possono porsi in rapporto soltanto a una *falsa* aporia.

Infatti un'aporia *non è falsa* solo se quella da essa esi-

bita è una contraddizione che, ma solo *apparentemente*, sussiste fra due tratti che (essi stessi incontrovertibili) appartengono alla struttura originaria dell'incontrovertibile, ossia del destino della verità, dove appare l'autonegazione della negazione dell'opposizione del positivo e del negativo (l'opposizione che è la necessaria incontraddittorietà dell'essente).

Se i due tratti fra i quali sussiste la contraddizione non appartengono al destino, allora, per quanto « rigorosi » o « intuitivamente evidenti » possano essere (come nelle cosiddette « antinomie logiche »), sono pur sempre controvertibili, ed è impossibile che la contraddizione che dovrebbe scaturire dalla loro affermazione riesca a costituirsi, o riesca ad esser « dedotta », per quanto « corrette » siano le regole della deduzione.

11

E quando i linguaggi della terra isolata, trovandosi di fronte alla contraddizione di un'aporia, si propongono di toglierla affinché il « principio di non contraddizione » o « di identità » non siano negati, essi *presuppongono* l'incontrovertibilità di tali principi, che pertanto in quei linguaggi sono presenti come dogmi, cioè come quell'*errare* che è la *volontà* di non contraddizione o la *volontà* di identità (ossia la volontà che gli essenti non siano autocontraddittori e siano identici a sé stessi).

Pertanto, quando in quei linguaggi si crede nell'insuperabilità di ciò che qui è stato chiamato la forma primaria dell'aporia del nulla (pN), e dunque si crede nell'insuperabile aporeticità del pensiero, si crede che tale aporia sia insuperabile perché innanzitutto si è convinti che essa sia un'aporia, ossia qualcosa che d'altra parte, in quanto contraddizione, non può essere affermato; sì che ci si sente costretti ad accettare ciò che la volontà di non contraddizione si rifiuta di accettare.

Credere che la contraddizione non possa essere accettata è daccapo, in quei linguaggi, un presupposto arbi-

trario e, quindi, che ci si trovi di fronte a un'aporia è qualcosa di falso – ossia una negazione del destino, cioè volontà (la radice di ogni negazione del destino, cioè di ogni volontà, essendo la volontà originaria in cui consiste l'isolamento della terra dal destino).

12

Si aggiunga – precisando il senso dell'impossibilità che i linguaggi della terra isolata si liberino dalla contraddizione del significato *non è*, ovunque in essi presente – che il risolvimento di tale contraddizione (uN) è necessariamente connesso al risolvimento della contraddizione pN, ossia all'apparire – nel destino – dell'identità del significato *non è* e del significato *nulla*, e all'apparire della necessità che il significato *nulla* sia un significato contraddicentesi e che i termini di questa contraddizione non siano isolati uno dall'altro.

13

Si considerino ora (part. 13-19) i significati *è con* (*esser con*) e *appare con* (*apparire con*). Essi – che si presentano in contesti quali, rispettivamente, « *x è con y* » e « *x appare con y* » – hanno le stesse caratteristiche del significato *non è* (*non essere*) rilevate nelle pagine precedenti.

Non solo, ma, come qui avanti viene indicato, il significato *è con* è lo stesso significato *non è*: non nel senso che l'uno, pur implicando necessariamente l'altro, tuttavia se ne distingue, bensì nel senso che, appunto, sono *lo stesso* e si distinguono solo verbalmente. Si che quanto si è rilevato a proposito del *non è*, in relazione all'aporetica del nulla, va ora riferito anche al significato *è con*.

Quanto al significato *appare con*, esso è un modo eminente dell'*esser con*, e quindi implica a sua volta, ed è implicato dal significato *non è*, nel modo che verrà indicato.

Intanto si richiami che, come il significato *non essere*, anche i significati *è con* e *appare con* – sebbene in modo diverso e con implicazioni essenzialmente diverse – appaiono sia nel destino, sia nella terra isolata dal destino.

Nel destino ogni essente (cioè ogni significato) *è con* ogni altro essente, *esiste insieme* ad ogni altro, perché ogni essente è eterno. Invece nella fede costituita dalla forma ontologica della terra isolata dal destino certi essenti *sono con* certi altri essenti *sin tanto* che gli uni e gli altri *sono* – cioè *sin tanto* che « e-sistono » in senso proprio, ossia « stanno » « al di fuori » (*ex*) del nulla da cui sono diventati (e nella forma preontologica della terra isolata le cose *sono con* altre *sin tanto* che le une e le altre non diventano altro).

Ogni essente – ogni eterno – che appare in uno dei cerchi finiti del destino *appare con* tutti gli essenti che appaiono in quel cerchio; e ogni essente che appare nell'apparire infinito *appare con* la totalità degli altri essenti. Nella fede costituita dalla forma ontologica della terra isolata certi essenti *appaiono con* altri *sin tanto* che gli uni e gli altri sono (e, nella forma preontologica, *sin tanto* che non diventano altro).

L'esser *con* – si è detto all'inizio del paragrafo 13 – non solo ha le stesse caratteristiche del significato *non essere*, ma gli è identico. Infatti, *in senso proprio*, qualcosa (*x*) *è con* qualcosa (*y*) solo in quanto il primo qualcosa *non è* il secondo (cioè solo in quanto la « variabile » *x* non assume lo stesso « valore » di *y*). E *x non è y* solo in quanto *x è con*, *è insieme a y*. (Anche l'essente – l'essente in quanto essente e ogni essente – *non è* il nulla, solo in quanto l'essente *è con* il positivo significare del nulla; e l'essente *è con* questo positivo significare solo in quan-

to l'essente *non* è il nulla che è così significante – cfr. sopra, cap. I).

Soltanto in senso lato, improprio, si può dire che qualcosa è *con sé* stesso: che lo sia in senso proprio significa che l'esser *con sé* è identico all'esser *con altro*, ossia è la contraddittoria identificazione del qualcosa al proprio altro.

16

Inoltre l'esser *con* è un significato complesso che, come il significato *non essere*, include sé stesso come parte. Infatti le parti dell'esser *con* non sono soltanto *essere* e *con*, giacché ognuna di queste due parti è *con* l'altra (è *con* l'altra perché *non* è l'altra, e viceversa), sì che, anche qui, l'esser *con* che unisce l'*essere* al *con* e il *con* all'*essere* è parte del significato complesso *esser con*, ossia è parte di sé stesso, e pertanto è altro da sé stesso.

17

Ma nemmeno qui (come nemmeno in relazione al *non essere*) ci si trova di fronte a un'aporia che debba esser risolta perché altrimenti investirebbe la struttura originaria del destino. È cioè necessario che la contraddizione dell'esser *con non* sia risolta, appunto perché l'esser *con* è lo stesso *non essere* e il *non essere* è lo stesso *nulla*; e come il nulla è un significato che si contraddice (secondo la contraddizione pN) perché è l'unità del positivo significare del nulla e del nulla-che-significa-nulla (dove quest'ultimo, *rispetto a questo contraddirsi*, non è a sua volta un contraddirsi), così l'esser *con*, che è lo stesso *non essere*, si contraddice (secondo la contraddizione uN, che è la stessa del significato *non essere*) perché è un significato complesso che contiene sé stesso come parte.

Ferme restando che la contraddizione specifica (uN) che compete al *non essere* e all'*esser con* non sostituisce, in questi due significati, la contraddizione pN, ma le si aggiunge (le è da sempre aggiunta), perché anche questi due significati sono il contraddirsi (pN, appunto) in cui il positivo significare di *non essere* (e quindi di *esser con*) è in contraddizione col non-essere (cioè col nulla)-che-significa-non-essere, e che *rispetto a tale contraddizione* non è a sua volta un significato contraddicentesi.

Infine, il significato *apparire con* (a cui si è accennato nei par. 13-14) è riconducibile al significato *essere con*.

Il contesto dell'*apparire con* è dato da nessi del tipo *x (che) appare con y*. E questo nesso è identico all'*apparire di x (che) è con y*. Che *x* appaia con *y* significa: appare che *x* è con *y*. L'*esser con*, e quindi il *non esser* l'altro (*y*) con cui qualcosa (*x*) è, è cioè il contenuto di questo apparire – che quindi, nel nesso del tipo *appare che x non è y*, è l'apparire del *nulla* che il contenuto specifico di *y* è in *x*, e del *nulla* che il contenuto specifico di *x* è in *y* (cfr. par. 1).

Proprio perché l'*apparire con* ha come contenuto l'*esser con*, e pertanto il *non essere*, l'*apparire con* è un significato complesso che contiene sé stesso come parte. Infatti ognuna delle sue parti (l'*apparire* e il *con*) *appare con* l'altra.

Ma, in quanto l'*apparire con* è un modo eminente dell'*esser con* – e dunque del *non essere* e del *nulla* –, anche quel contenere sé stesso come parte non è un'aporia che debba esser risolta, ma è un ulteriore aspetto della contraddizione che necessariamente compete al significato *nulla*.

V

RIPRESA: IL DISTINGUERSI DALLA PROPRIA CONTRADDIZIONE

1

Quanto si è affermato a proposito del significato *non è* nei paragrafi 7-9 del capitolo precedente, in relazione al senso per il quale esso è un significato incontraddittorio e, insieme, è una contraddizione (in questo caso è la contraddizione uN), riguarda anche la contraddizione pN , dove il *nulla* che significa *nulla*, e non significa *essente*, è un significato incontraddittorio in quanto esso, nel destino, è distinto dalla contraddizione pN da cui è tuttavia necessariamente costituito (giacché, si dica anche qui, un significato soltanto – *simpliciter* – incontraddittorio non può implicare necessariamente, come affermata, una contraddizione); e, in quanto distinto dalla contraddizione pN , *in esso* questa contraddizione non appare.

Ma poi, quanto si è rilevato in relazione alle contraddizioni pN e uN riguarda anche ogni significato che implichi necessariamente (come affermata) una contraddizione e che ciononostante appaia come ciò che *esso* è, e non come altro da sé, ossia appaia come significato incontraddittorio.

Ma *tutti* gli essenti e i rapporti tra essenti che appaiono nella terra isolata dal destino sono significati che implicano (come affermata) una contraddizione, e ne so-

no costituiti. Infatti essi sono gli infiniti modi del positivo significare del nulla: significati contraddicentisi dunque, che però si mostrano solo nel loro esser distinti dal proprio contraddirsi, e quindi si mostrano, quando lo sono (cioè quando non sono contraddizioni esplicite), come significati incontraddittori.

(Le contraddizioni di cui si sta parlando sono le contraddizioni « normali », quelle cioè diverse dalle contraddizioni C – cfr. i miei scritti dalla *Struttura originaria*, VIII-X, in poi).

2

Similmente, nel linguaggio della terra isolata l'affermazione che (l'essente) A è (l'essente) B – ad esempio che la lampada (A) è accesa (B) – è una contraddizione normale, una identificazione dei diversi; giacché nel destino appare che tale identificazione sussiste perché A e B sono separati, e dunque appare che l'esser B da parte di A significa, nella verità, che *non* un A separato da B, *ma* l'A-che-è-B è B, e che non un B a sua volta separato da A, ma il B-che-compete-ad-A compete ad A – cfr. *La struttura originaria* e *Tautotēs*, dove il significato concreto dell'esser B da parte di A è indicato dalla formula $(A = B) = (B = A)$. (La contraddizione del *semplice* $A = B$, dove A e B sono originariamente separati l'uno dall'altro, sussiste anche nel *semplice* $A = A$, dove A è separato da A).

Ma nella terra isolata dal destino l'esser B da parte di A (il semplice $A = B$: « La lampada è accesa », « Il cielo è nuvoloso », « Il cuore è triste ») può apparire come significato incontraddittorio perché appare nel suo *esser* distinto dalla contraddizione che pur gli compete e lo costituisce.

Nel destino della verità, invece, $A = B$, in quanto distinto da $(A = B) = (B = A)$, *non* è una contraddizione che in $A = B$ non si manifesta, ma, aparendo nella sua

concreta relazione a $(A = B) = (B = A)$, è un significato incontraddittorio.

Questo, anche se *rimane* la contraddizione che compete all'esser accesa di questa lampada per l'esser, esso, un contenuto della terra isolata; cioè *quest'altra* contraddizione *non* è tolta per il fatto che, nel destino, la contraddizione del semplice $A = B$ è tolta in quanto viene intesa come $(A = B) = (B = A)$.

3

Come contraddizione pN, il nulla è la contraddizione che identifica il nulla e l'essente – quell'essente che è il positivo significare del nulla. Come contraddizione uN il nulla è la contraddizione in cui il significato complesso *nulla* (*non essere, non è*) contiene sé stesso come parte di sé.

In entrambe queste contraddizioni il nulla è incluso come significato incontraddittorio, per un verso perché, essendo uno dei due lati della contraddizione che pur gli compete di essere, si distingue dall'altro lato; per l'altro verso perché si distingue dall'intera contraddizione che gli compete di essere – dove ognuno dei due modi di questo distinguersi implica l'altro.

Nei paragrafi 4-5 si precisa questo duplice modo di tale distinguersi.

4

La contraddizione pN dice: « Il nulla è essente ». Come ogni altro dire del destino, è necessario che, nel destino, anche il dire che il nulla è essente si strutturi secondo la formula $(A = B) = (B = A)$ richiamata anche nel paragrafo 2 (dove si davano ad A e a B, rispettivamente, i valori « lampada » e « accesa ». Ora, invece, si prosegua assumendo A e B come indicanti un *qualsiasi* significato, e quindi anche come entrambi indicanti lo

stesso significato). La necessità che ogni dire del destino si strutturi in questo modo significa che, qualora ciò non accadesse, quel dire sarebbe contraddittorio (contraddicentesi), non sarebbe cioè un dire del destino. Fermo restando che, nel destino, l'esser essente da parte del nulla è detto in quanto è *negato*, mentre che il nulla *non sia* essente è detto in quanto è *affermato*.

Ciò però non significa che, in quanto l'esser essente da parte del nulla è detto secondo la formula $(A = B) = (B = A)$, allora il suo esser detto secondo la semplice formula $A = B$ non sia più una contraddizione. Nella *semplice* formula $A = B$ la contraddizione dell'esser essente da parte del nulla è cioè *duplice*: 1) è una contraddizione che un *qualsiasi* significato *sia* un *qualsiasi* significato (giacché anche se questo secondo significato è lo stesso del primo, tuttavia è pur sempre un secondo, ossia un altro dal primo, sì che dire che A è A significa dire che A non è A); 2) è una contraddizione che il *nulla sia essente*.

Il distinguersi del nulla dalla contraddizione pN (il quale si presenta già secondo un duplice verso, nel senso indicato nel paragrafo 4) è dunque il suo distinguersi dalla *duplice* forma in cui, come ora si è indicato, pN (in quanto espressa nella semplice formula $A = B$) si presenta.

Nota 1 Nell'apparire del destino, l'esser essente da parte del nulla è quel momento del contraddirsi – da parte del significato *nulla* – che esprime il positivo significare del nulla e che è impossibile separare dall'altro momento, ossia dal nulla che significa *nulla* e non *essente*; e che, separato da quest'altro momento, dà luogo alla situazione aporetica per la quale è necessario affermare che il nulla è essente, cioè è necessario negare l'innegabile struttura originaria del destino.

Nota 2 Strutturandosi secondo la formula $(A = B) = (B = A)$, l'affermazione « Il nulla è essente » significa: non

è il *nulla* (A) separato dal suo *esser essente* (B) ad essere essente, ma è il *nulla-che-è-essente* ($A = B$) ad essere *essente* (B); e a sua volta questo *esser essente* non è un generico *esser essente*, che sia affermabile di qualsiasi « soggetto », ma è l'*esser-essente-del-nulla* ($B = A$).

Pertanto, nella contraddizione costituita dall'*esser essente* da parte del nulla, il *nulla* è un significato incontraddittorio nella misura in cui si distingue *e* dall'altro lato della contraddizione, cioè dall'*essente*, che pur compete a tale significato (ma che in esso non appare), *e* dall'intera contraddizione, che ha la *duplice* forma $A = B$ e $(A = B) = (B = A)$, e che a sua volta compete a tale significato (ma che a sua volta in esso non appare) – dove i valori delle variabili A, B sono, come si è detto, rispettivamente, *nulla* e *essente*; e dove $(A = B) = (B = A)$ esprime l'intera contraddizione, esprime la forma incontraddittoria della pur permanente contraddizione del semplice $A = B$.

5

Anche in relazione alla contraddizione uN il *nulla* (il *non è*) è un significato incontraddittorio – ed è pertanto un lato di tale contraddizione – in quanto si distingue non solo dal proprio *esser contraddizione* (cap. IV, 8), ma anche dall'altro di essa.

La contraddizione uN del significato *non è* è il suo *esser parte di sé stesso*. Come parte di sé, tale significato è altro da sé stesso: *non è* significa (è identico a) *non-non è*: *non è* è *non-non è*. E il significato *non-non è* è l'altro lato della contraddizione uN appunto perché che *non è* sia parte di sé significa che *non è* è un *non-non è*.

Il significato *non è* è quindi un significato incontraddittorio (ed è pertanto un lato della contraddizione uN) in quanto si distingue non solo dal proprio *esser con-*

traddizione uN, ma anche dall'altro lato di tale contraddizione.

(Dire che *non è* è *non-non è* significa che *non è* *non è* *non è*. Questo *non è* è sottolineato è cioè a sua volta il significato *non è* che è parte di sé stesso – come lo sono i due *non è* che in questo caso compaiono come ciò che viene disgiunto dal *non è*).

6

Il nulla è un significato contraddicentesi; e ogni contraddizione ha come contenuto il nulla, afferma qualcosa che non è (*La struttura originaria*, IV), ossia è il positivo significare del significato incontraddittorio *nulla* (che è momento del nulla in quanto significato contraddicentesi secondo la contraddizione pN). In quanto positivo significare, il contraddirsi della contraddizione pN si distingue dal significato incontraddittorio *nulla* (e, si richiami ancora una volta, quel positivo significare e questo significato incontraddittorio sono i due momenti del nulla in quanto contraddizione pN – dove quel positivo significare è appunto l'esser significato da parte del significato incontraddittorio *nulla*).

Poiché nei miei scritti il contenuto della contraddizione, cioè il nulla, viene chiamato « contraddittorietà », o « contenuto contraddittorio », il significato incontraddittorio *nulla* è il significato incontraddittorio *contraddittorio*. Il contraddittorio può essere infatti inteso contraddittoriamente (cioè in modo contraddicentesi). Solo nel destino della verità il contraddittorio, come ogni altra determinazione, appare incontraddittoriamente (cioè in modo non contraddicentesi), e innanzitutto appare nel suo esser contraddittorio e non incontraddittorio. Solo nel destino il *nulla*, cioè il *contraddittorio*, appare incontraddittoriamente, ossia come significato incontraddittorio del *nulla* o del *contraddittorio*. La relazione tra il significare incontraddittorio del (signifi-

cato) *contraddittorio* e il *contraddittorio* è la stessa relazione tra il positivo significare del *nulla* e il *nulla*.

(All'inizio del paragrafo si è detto che la contraddizione afferma *qualcosa che non è*. Quest'ultima espressione indica appunto, nel *qualcosa*, il positivo significare del nulla e, nel *non è*, il *nulla* come significato incontraddittorio).

7

Poiché ogni contraddizione ha come contenuto il nulla (il contraddittorio), anche la contraddizione (pN, uN) che costituisce il significato *nulla* (*non è*) ha come contenuto il nulla.

Tuttavia – a differenza del significato incontraddittorio *nulla*, che è un momento o *parte* del significato nulla in quanto contraddizione pN – il nulla, in quanto contenuto delle contraddizioni che costituiscono la terra isolata (la quale è un positivo significare del nulla), è la *totalità* del contenuto di tali contraddizioni. In quanto è il loro contenuto, il nulla è il significato incontraddittorio *nulla*.

Ciò non significa che esistano più significati incontraddittori del nulla, ma che vi sono più modi in cui il positivo significare del nulla contiene il significato incontraddittorio *nulla*: il modo per il quale è la contraddizione *in quanto contraddizione pN* a contenere quel significato incontraddittorio, il modo per il quale, a contenere quel significato, è la contraddizione *in quanto contraddizione* delle determinazioni della terra isolata, e altri ancora (cfr. sotto, cap. VI).

8

Si aggiunga che, sin dalla *Struttura originaria*, dire che il *nulla* come significato contraddicentesi include il *nulla* come significato non contraddicentesi (incontraddit-

torio) non significa che il positivo significare del nulla sia un significato contraddicentesi: il positivo significare del nulla significa ciò che esso significa, non è un significato contraddicentesi.

Se non lo si richiama con la stessa insistenza con cui si richiama l'incontraddittorietà del significato *nulla* in quanto momento del contraddicentesi significato *nulla* è perché è la dimenticanza di tale incontraddittorietà a determinare la situazione aporetica che si sta considerando.

9

La contraddizione pN implica la contraddizione uN , e viceversa: nel senso che solo se il *nulla* è un significato complesso – ossia è il *non è* che include sé stesso come parte (contraddizione uN) – il nulla può essere un significato contraddicentesi e quindi contraddicentesi come contraddizione pN ; e solo se il nulla è contraddizione pN , che include il significato incontraddittorio *nulla*, il *non è* che costituisce la contraddizione uN può apparire, in quanto distinto da essa, come un significato incontraddittorio che tuttavia include sé stesso come parte.

Comunque, una contraddizione qualsiasi può implicare una cert'altra contraddizione solo in quanto sono entrambe un positivo significare e quindi, come ogni essente, sono significati incontraddittori: nel senso che anche le contraddizioni, come ogni essente, sono sé stesse e non sono non contraddizioni. Lo stesso si dica dei contenuti contraddittori. Ad esempio, «*A è non A*» non significa «*A è A*». E, questo, anche se il semplice «*A è A*», ossia il semplice $A = A$, in quanto separato dal significato concreto $(A = A) = (A = A)$, identifica i differenti (i due *A*) e quindi significa «*A è non A*»; ma, appunto, «*A è A*» significa «*A è non A*» quando sia separato dal significato concreto di «*A è A*», e dunque quando «*A è A*» solo apparentemente significa «*A è*

A» (esso è cioè soltanto la volontà di essere «A è A»), ma in verità, nello sguardo del destino, significa «A è non A»; sì che non accade, ed è anzi impossibile che accada, che «A è A» significhi «A è non A». (E lo stesso significato *contraddittorio*, equivalente al significato *nulla*, è sé stesso – cfr. par. 6 – e non è e non significa *incontraddittorio*, ossia è incontraddittoriamente contraddittorio).

10

Come significato incontraddittorio rispetto al proprio esser contraddizione pN e distinto da questo suo contraddirsi, il *nulla* è *nulla* e *non* implica alcunché.

In quanto, nell'ontologia della terra isolata, il nulla è inteso come l'inizio della totalità degli enti (cfr. Parte terza) – e in quanto così inteso è assunto anche qui, implicitamente, come distinto dal proprio contraddirsi – il nulla implica *tutto*: nel senso che non implica qualcosa *piuttosto* che altro. Questa seconda forma di implicazione presuppone infatti una *pre-disposizione* che seleziona il futuro, e dunque un' *anticipazione* dell'essere nel nulla; in ogni caso trasforma il nulla in un essente.

Accade lo stesso se il nulla (daccapo considerato come distinto dal proprio contraddirsi) è inteso, nell'ontologia della terra isolata, come l'evidenza che mostra il non essere degli enti che da esso provengono e in cui ritornano. Inoltre, sul fondamento di tale evidenza, nella sapienza ontologica della terra isolata implica – come si mostra in più occasioni nei miei scritti – l'impossibilità di ogni Essere immutabile e imperituro.

11

Si è continuato a richiamare, sin dal capitolo I, il senso autentico della distinzione – indicata già dalla *Struttura originaria* – tra la *contraddizione* e il suo contenuto, cioè il *contraddittorio*. A questo punto, tale rinvio va com-

pletato (e insieme confermato) richiamando il tema della necessità che lo stesso apparire della contraddizione abbia un *fondamento* – dove tale fondamento è ciò senza di cui la contraddizione stessa, apparendo, sarebbe qualcosa di *contraddittorio*.

Anche questo tema è presente sin dall'inizio nei miei scritti (ed è centrale anche nella *Morte e la terra*). Ma gli era stato dato uno *spicco* particolare in *Fondamento della contraddizione* (Parte prima, I-IV), discutendo il modo in cui esso – che ha le sue radici storiche in un grande passo del libro IV della *Metafisica* di Aristotele, là dove Aristotele enuncia il *principium firmissimum* – era rimasto incompreso e dunque emarginato nello scritto di Jan Łukasiewicz *Del principio di contraddizione in Aristotele* (Quodlibet, Macerata, 2003), fermo restando che ovunque, nel pensiero dell'Occidente, tale passo rimane incompreso e quindi emarginato.

E quello *spicco* rafforzava anche il chiarimento del senso della distinzione (che spesso non è stata compresa) tra contraddizione e contraddittorietà.

VI

UNA TERZA FORMA DI CONTRADDIZIONE DEL NULLA

1

A pN e uN corrispondono due forme di contraddizione del significato *nulla*.

Ne va ora considerata una *terza*, che sta al livello primario di pN – e che per distinguere da pN sarà indicata col simbolo p'N.

Come contraddizione del significato *nulla* questa terza contraddizione viene indicata qui per la prima volta, anche se il *contenuto* di essa, sin dall'inizio, sta al centro dei miei scritti. È infatti la contraddizione del nichilismo. Ma ora è rintracciata nel significato *nulla* in quanto tale, ossia in quanto distinto dal (e in quanto momento del) *nulla* in quanto significato contraddicentesi.

Essa è massimamente visibile: tanto più radicale quanto più visibile e semplice. Sta qui dinanzi e il linguaggio che testimonia il destino la può esprimere in poche parole.

Eppure è *impossibile* che, all'interno della terra isolata dal destino, la comprensione nichilistica degli essenti riesca a scorgerla: per il nichilismo, scorgerla, significherebbe vedere sé stesso *come* nichilismo, culmine della non verità, e quindi significherebbe negare sé stesso.

Solo la dominazione della terra isolata e l'insidia costante che essa tende al linguaggio che testimonia il destino può spiegare perché soltanto ora questo linguaggio giunga a indicare ciò che da tempo era ben visibile nelle sue parole e che ha un carattere fondamentale.

2

Per la sua semplicità, questa terza contraddizione del significato *nulla* può quindi venir subito formulata – sebbene la sua rilevanza non possa essere avvertita se poi non vengono subito chiarite le implicazioni di tale contraddizione con i temi sin qui formulati:

« *Nulla* » significa il non essere della totalità degli essenti. Ma è contraddittorio che l'essente in quanto essente – e pertanto la totalità degli essenti – non sia. Questo non essere è l'esser nulla da parte dell'essente.

Il significato *nulla*, in quanto tale, è cioè il significare dell'abissale contraddizione del nichilismo.

La *contraddittorietà* che compare nella formulazione di questa terza contraddizione è il contenuto del nichilismo; ma ora si tratta di rilevare che questa contraddizione compete – e, in quanto è contraddizione, è inevitabile che competa – a un significato (*nulla*) che, nel linguaggio aristotelico, non è un semplice « semantico non apofantico », un semplice « noema », ma è esso stesso un « semantico apofantico », un « dianoema ».

3

Nulla: i Greci lo chiamano *tò mè ón*, « il non essente ». Il non essente non è ciò che non è *qualche* essente, ma è ciò che non è *alcun* essente: non è la *totalità* degli essenti (*tò pántōs mè ón*, Platone, *Repubblica*, V). La totalità degli essenti (*pánta*) appartiene quindi, come negata, al significato *nulla* – ossia al positivo significare di questo significato.

La contraddizione del nichilismo è la fede che il tempo esista come dimensione in cui gli essenti sono nulla – nell'ancor nulla del futuro, nell'ormai nulla del passato e, nel presente, come ciò che, pur essendo, è uscito dal nulla e vi farà ritorno. In questa dimensione l'essente è nulla (e, per quanto riguarda il presente, è stato e tornerà ad esser nulla, o è come ciò che invece di essere sarebbe potuto restar nulla). Questa abissale contraddizione si manifesta cioè nel *diventar* nulla, da parte dell'essente, e nel *diventare* essente da parte del nulla che l'essente è stato. Questo *diventare* implica l'esser nulla da parte dell'essente.

Questo esser nulla da parte dell'essente (questo, che è il contenuto del nichilismo) è il semantico apofantico dove il nulla compare come semplice semantico non apofantico, ossia *non compare* (pur essendolo) come quell'esser nulla da parte dell'essente, in cui il contenuto del nichilismo consiste. Non solo.

4

Il linguaggio che testimonia il destino mostra ora che il *nulla stesso, in quanto tale*, e *non* in quanto coinvolto nel diventare, è un esser nulla da parte dell'essente, *ma in un senso diverso anche da* (ulteriore anche *rispetto a*) *quello per il quale si costituisce la contraddizione relativa a pN*, cioè relativa alla contraddizione per la quale il nulla è positivamente significante – sebbene queste due contraddizioni si implichino, così come implicano e sono implicate dalla contraddizione relativa a uN.

Si tratta dunque di una *terza* contraddizione del significato *nulla* – indicata nel paragrafo 1 col simbolo p'N.

Tale contraddizione si costituisce tra l'essente e il *nulla* in quanto significato che è incontraddittorio *rispetto* al nulla che è contraddicentesi perché è positivamente significante (contraddicentesi cioè nel senso corrispondente a pN). Il *nulla* come significato incontraddittorio è cioè momento del nulla in quanto significato

contraddicentesi nel senso corrispondente a pN; ma se il *nulla* è incontraddittorio rispetto a questo significato contraddicentesi del *nulla*, tuttavia è a sua volta contraddicentesi: non nel senso che, in esso, *nulla* significhi *essente*, ma nel senso che, in esso, l'essente viene identificato al *nulla*-che-significa-*nulla*.

(Nei par. 7-8 vengono considerate le implicazioni di questa identificazione, delle quali si può dir subito che nemmeno esse – come è accaduto per il significato *non è*, considerato nei capp. II-V – vanno considerate come un'aporia che investe il destino e che quindi debba essere risolta).

5

Pertanto il *nulla* che è significato incontraddittorio rispetto al *nulla* contraddicentesi nel senso corrispondente a pN è l'incontraddittorio significare del significato *contraddittorio* (cfr. sopra, cap. V, 6).

Ciò significa che il *nulla* stesso (il *contraddittorio* stesso, nel suo essere incontraddittoriamente significante), in quanto significato che è incontraddittorio (non contraddicentesi) *rispetto al nulla come significato contraddicentesi nel senso corrispondente a pN*, è in sé stesso, appunto in quanto incontraddittoriamente significante, una contraddizione ulteriore rispetto a quelle corrispondenti a pN e uN.

Il significato *nulla* è il significato *contraddittorio*, e questo significato, incontraddittoriamente significante (cioè significante *contraddittorio* e non *non contraddittorio*), è così significante non solo perché esso (il *nulla*) è il contenuto di ogni contraddizione, ma anche perché il *nulla*, in quanto momento del *nulla* che è contraddicentesi nel senso corrispondente a pN, è *in sé stesso* una identificazione dell'essente e del *nulla*, la quale è ulteriore all'identificazione corrispondente a pN e quindi è una *terza* contraddizione del *nulla*, rispetto a quelle corrispondenti a pN e uN.

Il significato *nulla* che compare nella formulazione della terza contraddizione di tale significato, indicata nel paragrafo 2, va dunque inteso secondo le determinazioni richiamate nei paragrafi 3-5.

Quella formulazione dice:

«Nulla» significa il non essere della totalità degli essenti. Ma è contraddittorio che l'essente in quanto essente – e pertanto la totalità degli essenti – non sia. Questo non essere è l'esser nulla da parte dell'essente.

Il non essere *della* totalità degli essenti – il non essere alcun essente della totalità degli essenti – è il non essere *da parte* della totalità degli essenti. Quest'ultima espressione – e la prima, che le equivale – non è un semplice noema senza valore apofantico, ma è la relazione in cui la totalità degli essenti è unita al proprio non essere. Tale unione viene espressa dall'affermazione: «La totalità degli essenti non è» («è nulla»), il cui contenuto è, appunto, il non essere della totalità degli essenti.

Perché vi sia la relazione consistente nel contenuto di quell'affermazione *non* è cioè necessario uscire dal campo semantico che costituisce il significato *nulla*.

Perché appaia che la totalità degli essenti non è, *non* è cioè necessario che si affermi che gli essenti escono dal nulla e vi ritornano, sì che, prima e dopo il proprio essere, l'essente è nulla. Infatti, già il significato *nulla*, in quanto tale, significa l'esser nulla da parte dell'essente. Questo, sebbene resti fermo, ovviamente, che l'identità dell'essente e del nulla sussiste anche nell'uscire dal nulla e ritornarvi da parte dell'essente – l'identità che l'Occidente (il nichilismo) afferma nel proprio inconscio, al culmine dell'isolamento della terra.

Nella struttura originaria del destino, l'apparire dell'esser sé dell'essente è l'apparire del suo non esser

l'altro da sé e pertanto del suo non esser quell'assolutamente altro da sé che è il nulla – il contraddittorio. Il nulla (il contraddittorio) appartiene cioè, come negato, all'essenza del destino.

Ma – come si è anticipato nell'ultimo capoverso del paragrafo 4 – le considerazioni sviluppate in tale paragrafo (e in quello successivo) *non* implicano una nuova aporia, da cui quell'essenza rimanga investita e dalla quale il linguaggio testimoniante il destino debba adoperarsi per uscire.

Il nulla, come significato contraddicentesi secondo la contraddizione corrispondente a pN (lo si indichi col simbolo N), include come momento il *nulla-che-significa-nulla* (cfr. *La struttura originaria*, IV – e lo si indichi col simbolo N'). Ora si è mostrato che anche questo momento (N') è un significato contraddicentesi (la contraddizione del nichilismo), il cui contenuto è la contraddittoria identificazione dell'essente e del *nulla* (si indichi con N'' quest'ultimo significato *nulla*). *Nulla-che-significa-nulla* (N') significa (è identico) a quell'identificazione dell'essente e del nulla (cioè è identico a N'').

Ma se N differisce da N', e quindi non contiene sé stesso come parte, invece N' è lo stesso N'', e quindi N' contiene sé stesso come parte – l'altra parte essendo l'essente, che, nell'identificazione dell'essente e del nulla, è identificato al nulla (N''). Cioè N' contiene sé stesso come parte, appunto perché *nulla* (N') significa che l'essente è *nulla* (N''), e questo « secondo » *nulla* (N'') è lo stesso significato in cui N' consiste, ossia significa *nulla-che-significa-nulla*.

Tuttavia, che N' contenga sé stesso come parte è sì contraddittorio, ma non è un'aporia che investa il destino della verità e che quindi debba esser risolta. Questo contener sé stesso è invece *un altro aspetto* della contraddittorietà del contener sé stesso che nei capitoli precedenti si è presentata in relazione al significato *non è* (*non essere*) in quanto tale significato si costituisce nel contesto non del tipo « x *non è* y » ma in

quello del tipo « *x non è* » – dove *x* ha il « valore » di « totalità dell'essente », ossia di ciò che il significato *non essere*, inteso come *nulla*, nega; e dove la contraddizione del contener sé stesso da parte del *non è* è la *seconda* forma (uN) della contraddizione del significato *nulla*.

Se dunque il nulla, in quanto non essere della totalità dell'essente (e dunque in quanto identificazione di tale totalità e del nulla), è, come si è mostrato, una *terza* forma di contraddizione del significato *nulla*, che N' contenga sé stesso come parte *non è* invece una *quarta* forma di contraddizione di tale significato, ma, come si è detto, è un altro aspetto della *seconda*.

8

È invece contraddittorio affermare che N' differisca da N''. Se differissero, differirebbero quanto al loro positivo significare (non quanto all'assoluta assenza di significato del nulla che è momento di N, ossia del nulla in quanto significato contraddicentesi). Posto che N' differisca da N'', tuttavia di N'' si dovrà pur sempre affermare quanto si è affermato di N': che essendo, in quanto tale, la negazione della totalità degli essenti esso è l'identificazione dell'essente e del *nulla* (si indichi con N''' quest'ultimo significato *nulla*); sì che, se nello sviluppo della serie degli N si tien fermo il differire dell'antecedente dal successore, il significato di N' viene differito all'infinito, cioè non sussiste e non appare, e quindi non sussiste e non appare nemmeno il significato di N, che invece appartiene all'assenza del destino, ossia a ciò la cui negazione è autonegazione.

Ma che N' differisca da N'' non è una necessità e quindi, poiché il loro differire implica la negazione del destino, cioè è autonegazione, è impossibile che N' differisca da N''.

« Nulla » significa il non essere della totalità degli essenti (parr. 2 sgg.). Nel significare del nulla è pertanto inclusa, come negata, la totalità degli essenti. Per esser negata è necessario che essa appaia. Tuttavia è contraddittorio che la totalità degli essenti sia inclusa e quindi sia parte di una più ampia dimensione significante (cioè essente).

All'opposto è la totalità degli essenti che include quell'essente che è il positivo significare del nulla; e nel destino essa appare nel proprio non essere il *contenuto* di tale significare – il contenuto che è il nulla incontraddittoriamente significante *rispetto* al nulla come significato contraddicentesi secondo la contraddizione corrispondente a pN (e nel destino la totalità appare anche nel proprio non essere, in quanto totalità, quella parte di sé che è il positivo significare del nulla).

Da tutto ciò non segue che il nulla non possa significare, *simpliciter*, il non essere della totalità degli essenti, ma che non può significare il non essere della totalità *in quanto* essa appare nella concretezza infinita ed esauritiva delle proprie determinazioni – ossia della totalità in quanto appare nell'apparire infinito del destino e che d'altronde, come tale, non può apparire nemmeno nel cerchio finito dell'apparire del destino e tanto meno in quell'apparire finito dell'essente che è la terra isolata dal destino.

Da quanto si è detto nei primi due capoversi del presente paragrafo segue invece che il nulla, in quanto appare nel destino, è il non essere della totalità degli essenti in quanto essa è, innanzitutto, la *totalità formale* degli essenti (cfr. *La struttura originaria*, capp. VIII-X), ossia è il significato « totalità degli essenti » in quanto distinto dalle determinazioni che sopraggiungono nei cerchi dell'apparire finito del destino e in quanto separato dall'infinita concretezza delle determinazioni che appaiono nell'apparire infinito del destino, ma che nel-

la totalità formale non appaiono e sono appunto separate da essa.

E poiché il cerchio del destino è l'apparire dell'esser sé dell'essente in quanto essente, dunque dell'esser sé di ogni essente e cioè della *totalità* degli essenti, questo apparire, che è finito, è esso stesso l'apparire della *totalità formale* degli essenti. Sì che il sopraggiungere degli essenti nel cerchio dell'apparire del destino – e il loro uscire da esso – è insieme il loro sopraggiungere nell'orizzonte semantico costituito dalla totalità formale, che tuttavia si distingue dal contenuto (eterno) che in essa viene e va.

Pertanto, essendo il significato *nulla* il non essere della totalità degli essenti, ed essendo quest'ultima la totalità formale, il significato *nulla* include, come negati, non solo quel contenuto che viene e va, che è una dimensione parziale della totalità, ma include *indeterminatamente* (in modo *formale*, appunto) la stessa infinita concretezza della totalità, che, in quanto indeterminatamente inclusa, è a sua volta una dimensione parziale della totalità degli essenti.

Se quindi il significato *nulla*, in quanto significante il non essere della totalità degli essenti, include necessariamente, come negata, questa totalità, tuttavia questa inclusione non implica che la dimensione di tale significato sia, contraddittoriamente, più ampia della totalità *simpliciter* degli essenti, ma implica che sia più ampia di quella dimensione *finita*, parziale, della totalità, che è la totalità formale e l'insieme degli essenti che in essa vengono e vanno.

E questa è una prima condizione perché il significato *nulla* non contenga come parte la totalità degli essenti.

10

Ma è necessaria una seconda condizione.

Apparendo nel cerchio del destino, la totalità formale degli essenti implica la *necessità* che la totalità concre-

ta non solo non sia, in quanto concreta, parte di una più ampia dimensione dell'essente, quale sarebbe il significato *nulla* impropriamente inteso, ma all'opposto sia essa a includere tale significato. La totalità concreta non solo appare essa stessa formalmente nella totalità formale, ma questo suo apparire formalmente come totalità concreta è la stessa totalità formale. Si indichi con *Q* la proprietà costituita da quella necessità.

Quindi il significato *nulla*, in quanto (apparendo nel cerchio del destino) è il non essere della totalità degli essenti, non può includere, come negata, la totalità formale *in quanto avente la proprietà Q*.

Se la includesse con questa sua proprietà, il significato *nulla* sarebbe il significare di una dimensione più ampia della dimensione che, sia pure in modo formale, significa l'esser la dimensione più ampia dell'essente e dunque più ampia di quel significato. Il quale, pertanto, presentandosi invece come la dimensione più ampia dell'essente non sarebbe più il *nulla* come negazione della totalità degli essenti, ma sarebbe esso la totalità degli essenti.

È dunque necessario che il significato *nulla* – nel suo apparire nel cerchio del destino (ossia nella struttura originaria del destino) – includa sì, come negata, la totalità formale, *ma in quanto distinta dalla proprietà Q* (e da tutte quelle sue proprietà che, se le fossero unite, nel suo esser inclusa come negata nel significato *nulla*, implicherebbero che questo significato, invece di significare la negazione della totalità degli essenti, fosse il significare di tale totalità).

1

Già Eraclito pensa le condizioni del diventar altro (quali possono e debbono esser pensate all'interno della non verità della fede nel diventar altro). È necessario che gli opposti («vivente» e «morto», «sano» e «ammalato», «giovane» e «vecchio») siano *lo stesso* (*tautó*), *perché* (*gár*) l'uno diventa l'altro (fr. 88). Sono lo stesso *non* nel senso che l'uno sia immediatamente l'altro – nel qual caso Eraclito sarebbe negatore dell'aristotelico «principio più saldo di tutti» (quello che poi sarà chiamato «principio di non contraddizione», che a sua volta stabilisce la condizione suprema del diventar altro, cioè che il diventante altro non sia l'altro) –, ma nel senso che è un che di *identico* (*tautó*) a *diventare* il proprio opposto. Appunto questo identico è inteso da Aristotele come il «sostrato» permanente del diventar altro: come *il diventante* altro.

Nelle *Lezioni di Storia della Filosofia* Hegel dice: «L'identità d'ogni cosa consiste ... nell'esser essa l'altro dell'altro in quanto suo altro. Questo è il grande principio d'Eraclito». Ed è, questa, la determinazione che compare, con le stesse parole, al culmine in cui ha compimento la *Scienza della logica* (vol. II, sez. terza, cap. III:

«L'idea assoluta»), per esprimere la verità suprema dell'«idea assoluta». Nemmeno Hegel intende essere negatore dell'aristotelico «principio più saldo di tutti»: in quel culmine, che domina l'intero pensiero hegeliano, *non* si dice infatti che l'identità della cosa consista nell'esser, essa, il *proprio altro*, ma che consiste nell'essere, la cosa, l'altro *del suo altro* – che è appunto quanto è richiesto dal «principio più saldo di tutti».

Sennonché la fede nell'esistenza del diventar altro è la forma più radicale dell'alienazione in cui si chiude la terra in quanto isolata dal destino della verità. Rivolgendosi al destino della verità, il linguaggio mostra infatti che il diventar altro è il processo nel cui risultato il diventante altro è il *proprio altro* (cfr. ad esempio *Essenza del nichilismo* e *Oltre il linguaggio*). L'intenzione di ogni pensiero della terra isolata di *non* esser negazione del «principio di non contraddizione» è pertanto destinata al fallimento, fondata com'è sulla fede nell'esistenza del diventar altro della cosa. (Tale intenzione sta quindi anche al fondo di quelle forme di pensiero che in superficie intendono presentarsi come – cioè credono di essere – negazione di quel principio: appunto perché la fede nel diventar altro si fonda sulla fede che qualcosa può diventar altro solo in quanto inizialmente *non* è l'altro).

A quanto altrove e in varie occasioni si è rilevato intorno al «metodo dialettico» hegeliano – che si pone come la categoria suprema e conclusiva del «movimento del concetto», il cui risultato è l'identità della cosa, ossia è l'esser, la cosa, l'altro del suo altro – si *aggiungano* ora i seguenti rilievi.

In quanto, nel cominciamento del «metodo» (cioè dell'essenza del diventar altro, della «via», *hodós*, che conduce all'altro), la cosa («determinazione») è astrattamente pensata dall'«intelletto», essa (nel secondo «momento» del «metodo») è il «sopprimersi da sé stessa» (*das eigene Sichaufheben*) e «il suo passare [*Übergehen*] nel suo opposto» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 81). Il suo «sopprimersi» è il suo annullar-

si, ma in modo tale che al suo posto sorge necessariamente il suo opposto. Questo sopprimersi nell'opposto è il diventar altro.

Il testo della *Scienza della logica* sopra menzionato dice che questo sopprimersi nell'opposto è *contraddizione*; ma è una « contraddizione che si toglie » nel momento conclusivo del « metodo », ossia nel « negativo del negativo ». Il negativo del negativo nega il negativo (« il primo negativo ») che consiste nel sopprimersi nell'opposto, e lo nega perché esso (il negativo del negativo) è il « risultato » (del diventar altro) nel quale viene « ristabilita » la cosa che diventando altro si sopprime e si annulla.

Questo « *ristabilimento* » della cosa annullatasi è « il togliersi della contraddizione » (*ibid.*) in cui la cosa si presenta come nulla, ed esso è quindi l'unità degli opposti, « l'unità delle determinazioni [cose] nella loro opposizione », « unità di determinazioni diverse » (*Enciclopedia*, § 82), che sono sì *opposte* (secondo quanto richiede l'aristotelico « principio più saldo di tutti »), ma non più separate, « astratte », come invece lo sono quando, all'inizio, sono pensate dall'« intelletto », e appunto per questa separatezza sono contraddizione.

L'unità degli opposti è pertanto l'identità *concreta* della cosa, ossia il suo esser l'altro dell'altro in quanto suo altro. Tale unità è « l'*affermativo* » che è contenuto nel contraddirsi delle determinazioni astratte: « l'*affermativo* che è contenuto nel loro dissolvimento e trapasso » (*ibid.*): nel loro annullamento e diventar altro. E nel testo della *Logica* (*ibid.*) si dice che « l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l'*identico* ».

Sennonché l'unità degli opposti, che intende essere il togliimento della contraddizione, è, appunto, il « risultato » del diventar altro; e nel destino della verità appare (secondo quanto da tempo è indicato dal linguaggio che testimonia il destino) che, proprio e solo in quanto il risultato del diventar altro è unità degli opposti, proprio per questo tale risultato è *contraddizione*, ossia la cosa che diventa altro è il *proprio altro*: appare, nel destino, che, *in quanto risultato del diventar altro*, l'esser

altro del proprio altro è l'essere il proprio altro; e dunque che ciò che Hegel intende come togliimento della contraddizione, e il diventar sé, è invece la forma più radicale e dominante della contraddizione.

Infatti, se il risultato del diventar altro fosse costituito *soltanto* dall'altro di ciò che diventa altro, il risultato non sarebbe contraddizione (nel risultato, cioè, l'altro, essendo solo, non sarebbe in contraddizione con alcunché), ma non ci sarebbe nemmeno un *diventar* altro, ci sarebbe solo qualcosa che non potrebbe nemmeno essere « risultato » di un diventar altro. Perché ci sia un diventar altro da parte della cosa è cioè necessario che, nel risultato, ci sia sì qualcosa, ma qualcosa che sia insieme l'altro *di quell'altro* che è la cosa diventante altro (ossia qualcosa che non sia identico a tale cosa). Ma allora il diventar altro è l'identificazione della cosa col proprio altro, e il risultato di tale identificazione è l'identità della cosa e del suo altro, è l'esser, la cosa, il proprio altro in quanto suo altro. E dunque il diventare altro è impossibile (da parte sua il diventar sé, in senso proprio – e non nel senso per cui l'attuazione della « potenza » è il diventar sé –, essendo impossibile).

Hegel *rovescia* dunque la struttura autentica del diventar altro: crede che la contraddizione del diventar altro sia tolta da ciò (ossia l'essere, il risultato del diventar altro, unità di determinazioni *diverse*) che invece è sì la condizione perché sia la cosa (l'altro dell'altro) a diventar altro da sé, ma è insieme il fondamento della contraddittorietà del diventar altro.

Nonostante l'incomprensione a cui è andato incontro il suo pensiero, Hegel *intende* tener fermo e pensare a fondo l'aristotelico « principio più saldo di tutti ». Intende *togliere* radicalmente la contraddizione del diventare altro, mostrando il fondamento della necessità del togliersi di tale contraddizione, ma nonostante questa intenzione non vede che è proprio questa concreta fondazione del diventar altro, questa liberazione del diventar altro dalla contraddizione, a spingere il diventar altro nella contraddizione più abissale, quella che domi-

na la storia dell'Occidente e ormai del Pianeta – quella stessa che è presente nell'affermazione aristotelica del « principio più saldo di tutti » (e in ogni difesa del « principio di non contraddizione »), giacché tale principio, proprio perché intende essere il principio dell'« ente in quanto ente », intende essere insieme il principio dell'ente nella cui massima e originaria evidenza l'Occidente ha fede, cioè l'ente che è un diventar altro.

2

La congruenza del pensiero hegeliano al modo in cui il nichilismo dell'Occidente fonda la propria fede nel diventar altro sull'ontologia greca si manifesta anche a proposito del secondo momento del « metodo », quello « dialettico » o « negativo razionale ». Questa fede ontologica pensa che una cosa possa diventare altro (ad esempio che la legna possa diventare cenere) solo in quanto, *dapprima*, la cosa diventa *nulla* – diventa nulla in relazione alla sua specificità, cioè in quanto essa è specificamente ciò che essa è: non nel senso che ogni suo aspetto o parte divengano nulla (cfr. *Oltre il linguaggio*, Parte prima, I, 7). E nel paragrafo 81 dell'*Enciclopedia*, richiamato nella prima postilla, Hegel precisa appunto che l'astratta « determinazione » (la cosa) dell'« intelletto » è un « sopprimersi » (*Sichaufheben*) « e » un « passare » (*Übergehen*) nel suo opposto. Ossia è *dapprima* un sopprimersi, cioè diventare *nulla*, e *poi* è questo passare nell'opposto. La scansione tra questo « prima » e questo « poi » costituisce il secondo momento del metodo dialettico.

A proposito di tale momento del metodo, quello « dialettico » o « negativo razionale », i testi hegeliani rilevano che il « *verace* » risultato della contraddizione dialettica (che non è il risultato conclusivo del metodo, dove la contraddizione è tolta) non è quello affermato dallo scetticismo, ossia « il vuoto, astratto nulla » (*Enciclopedia*, *ibid.* e, quasi con le stesse parole, *Logica*, *ibid.*):

la dialettica non ha « *soltanto* un risultato negativo »: « l'altro [in cui la cosa si sopprime e trapassa] non è *essenzialmente* il vuoto Negativo, il nulla » (*Logica, ibid.*; corsivo mio). Anche queste espressioni mostrano che, tuttavia, il porre il nulla come risultato del secondo momento del metodo non è qualcosa di estraneo a quest'ultimo, ma gli appartiene, anche se non è il « *verace* » risultato (« *verace* » essendo il terzo momento, che toglie la contraddizione); gli appartiene anche se non è « *soltanto* » esso a costituire il verace risultato; gli appartiene anche se l'altro che la cosa diventa non è « *essenzialmente* » il nulla (il che implica che *in qualche modo* lo sia). Il nulla come risultato è un risultato astratto, ma il concreto è il togliimento dell'astratto e quindi lo richiede, lo implica necessariamente.

Ora, porre il nulla come risultato del secondo momento del metodo è *lo stesso* porre come risultato di tale momento *solamente* l'altro in cui la cosa si annulla e passa. In quanto la cosa diventa nulla, ciò che resta posto nel trapassare della cosa è *soltanto* l'altro. Certo, nel « *ripiegamento* » costituito dal terzo momento del metodo viene invece recuperata la cosa che si è soppressa, annullata, ed è passata nell'altro, nel proprio opposto; ma intanto (prima cioè del terzo momento, ossia dell'esser, la cosa, l'altro dell'altro), il trapassare in altro cade « *dapprima* » in un luogo dove è posto soltanto l'altro perché la cosa è diventata nulla. Il testo della *Logica* (*ibid.*) dice infatti, iniziando l'esposizione del secondo momento: « Quel che pertanto ormai si ha [“ormai”, cioè quando la cosa è passata in altro], è il *mediato* [ossia ciò che si relaziona al primo momento, che in quanto primo è invece un immediato, un “semplice”], che *dapprima* [corsivo mio], ossia preso altrettanto immediatamente, è anch'esso una determinazione *semplice* poiché, essendo tramontato in esso il primo, si ha *soltanto* [corsivo mio] il secondo ». « *Dapprima* », perché, d'altra parte, come subito aggiunge il testo, « il primo è anche [*anche*] *contenuto* nel secondo », ossia è in relazione ad esso – dove questo « *anche* » ribadisce che « *dapprima* » si

ha (è posto) « *soltanto* » il secondo, il primo essendosi annullato. Il secondo momento del metodo, cioè, si sdoppia in un « *dapprima* » e in un « *anche* », cioè in un « *poi* ». Così come il diventar cenere da parte della legna si sdoppia in un « *dapprima* », dove la specificità della legna diventa nulla, e in un « *poi* » dove questo esser nulla, da parte della legna, diventa la cenere (e l'esser stata nulla, da parte della cenere, diventa cenere). In tal modo il nichilismo non evita – introducendo il « *dapprima* » costituito dall'annullamento – la contraddizione del diventar altro, ma la raddoppia.

Certo, Hegel può affermare quel « *dapprima* » solo in quanto *presuppone* che il metodo sia il « movimento del concetto » (presuppone ciò che per lui è l'essenza del diventar altro). Intende infatti l'immediato, in cui il cominciamento del metodo consiste, come « *in sé stesso* il manchevole ... fornito dell'*impulso* a portarsi avanti » e quindi contenente « *in sé* » l'altro – sì che « *dapprima* » la relazione all'altro non è ancora « *per sé* », e quindi, « essendo tramontato in esso il primo, si ha *soltanto* il secondo » (*Logica, ibid.*; corsivo mio). Senza quel *presupposto*, infatti – per il quale l'altro che è « *soltanto* » altro è d'altra parte un « *in sé* » fornito dell'« *impulso* » a portarsi avanti e cioè a diventare « *per sé* » altro –, il diventar altro non potrebbe condurre *dapprima* in un luogo dove è posto *soltanto* l'altro, perché quest'ultimo (in quanto « preso altrettanto immediatamente », e in quanto « determinazione semplice ») non sarebbe altro rispetto ad alcunché, e quindi non sarebbe un altro, non sarebbe un risultato; cioè, in quel luogo, non potrebbe essere nemmeno in contraddizione con alcunché.

POSTILLA AL CAPITOLO III, 1

In quanto appare nel destino, l'essente non è una « cosa » che una coscienza possa aver presente (in una cosiddetta *operatio prima intellectus*) prima e indipendentemente dall'atto con cui essa (in una cosiddetta *operatio secunda intellectus*) le attribuisce un predicato. L'essente (o un essente) è *l'esser sé* della determinazione o significato (o di una determinazione o significato) – cfr. *La struttura originaria*, Introduzione alla 2^a ediz., par. 2; *Tautótēs*, in particolare IX-XII. Quindi l'essente non è nemmeno la semplice sintesi di determinazione e di essere, quale risulta dal « parricidio » compiuto da Platone, nel *Sofista*, nei confronti della cancellazione parmenidea delle determinazioni – la sintesi nella quale l'essente, pur essendo un semantico-apofantico dove l'essere è il predicato di ogni determinazione, tuttavia ancora non si presenta come l'esser sé della determinazione.

Tuttavia, proprio perché l'essente è l'esser sé, da parte della determinazione (significato), *ciò che* (la determinazione, appunto) *è sé stesso* è un *ciò che è* – o, anche, il *ciò che è sé stesso* include l'esser *ciò che è*. E in relazione

al *ciò che è* si sviluppano le seguenti considerazioni aporetiche – che investono anche il *ciò che è sé stesso*.

Ciò che è è un significato. Ma anche il *ciò (che)*, che ne è una parte, è un significato: non è un nulla (dove per « nulla » si intende il nulla che è momento del nulla in quanto significato contraddicentesi), e pertanto è un significato che è, ossia è a sua volta un *ciò che è*. E nemmeno l'altra parte del *ciò che è*, ossia l'è, è un nulla, e pertanto è a sua volta un significato che è, ossia un *ciò che è*.

Ne viene che il *ciò che è*, che è composto da queste due parti, è un significato complesso che contiene sé stesso come parte: un che di contraddittorio. (E la contraddittorietà è moltiplicata all'infinito, perché se anche le due parti del *ciò che è* un *ciò che è*, allora anche le parti da cui ognuna delle due è composta sono un *ciò che è*, sì che anche quelle due parti sono significati complessi che contengono sé stessi come parte – e così *in indefinitum*).

E poiché il *ciò che è* è incluso nel *ciò che è sé stesso*, quest'ultimo è a sua volta un che di contraddittorio. (Ma anche del *ciò che è sé stesso* va detto in modo diretto che è un che di contraddittorio perché è un significato complesso che contiene sé stesso come parte, ognuna delle sue parti – *ciò che, è, sé stesso* – essendo un *ciò che è sé stesso*).

L'essente stesso, in quanto essente, è dunque un che di contraddittorio, di impossibile, di nullo. Se del significato complesso *non è* si deve dire che il suo contraddirsi e la contraddittorietà del contenuto di tale contraddirsi sono *necessari* perché sono, rispettivamente, il contraddirsi del significato *nulla* e la contraddittorietà che è il contenuto di tale significato, questo non si può più dire del significato complesso *ciò che è* (e *ciò che è sé stesso*), perché questo significato è il significato dell'*essente*, che è la *negazione* del nulla.

La struttura del risolvimento dell'aporia qui sopra prospettata è identica a quella con la quale, sin dalla

Struttura originaria, vengono risolte le aporie dovute alla separazione di elementi che, pur distinguendosi, sono necessariamente uniti. È interessante – ma anche necessario – che tale struttura sia quella stessa con la quale, nel paragrafo VI del capitolo V della *Morte e la terra* (riportato sopra, nel paragrafo I del capitolo III), si è tentato invano di risolvere ciò che appariva come l'aporia del significato complesso *non è*, contenente sé stesso come parte. Non può essere diversamente, appunto perché là era a tema il significato del *nulla*, che è necessariamente il significare del contraddittorio, ora è invece a tema il significato *essente*, che è la negazione del contraddittorio.

Il discorso aporetico dice dunque che le parti del *ciò che è* sono a loro volta un *ciò che è* – con quel che segue. Ora, nel *ciò che è*, il *ciò (che)* è *distinto* – e necessariamente – dall'*è*; e viceversa. *Separato* dall'*è*, il *ciò (che)* è nulla; *separato* dal *ciò (che)*, anche l'*è* è nulla, perché è l'essere da parte di nulla (e, questo, anche nel caso in cui, come accade in Parmenide, l'*è* è insieme *ciò che è* – giacché in questo caso l'*è* è separato da sé stesso, ossia non è sé stesso, e pertanto è nulla).

Ma, affermando che le parti del *ciò che è* sono a loro volta un *ciò che è*, il discorso aporetico non si limita a distinguere il *ciò (che)* è dall'*è*, ma li *separa*. Se infatti ci si limita a distinguerli, allora l'aggiungere, in relazione al *ciò (che)*, che esso è *a sua volta* un *ciò che è*, questo aggiungere, diciamo, è la contraddizione che identifica la *ripetizione verbale* del *ciò che è* con la *differenza semantica* di *ciò che è* solo verbalmente ripetuto.

Infatti si può ritenere che intervenga (come parte del *ciò che è*) un « nuovo » *ciò che è* solo se non si scorge che questo presunto « nuovo » non è altro che il « vecchio », ossia il *ciò che è*, che contiene sì come parti il *ciò (che)* e l'*è*, ma non come parti separate, bensì come necessariamente unite. E non si scorge quell'identità tra il « nuovo » e il « vecchio », appunto perché invece di intendere le parti del *ciò che è* come distinte e necessariamente unite, le si intende come separate, sì che è necessario

che ognuna di esse, presentandosi come separata, richieda di esser considerata *a sua volta* come un *ciò che è*. (E propriamente, anche in questa aporia, le parti sono separate e *insieme* non separate: separate, per il motivo indicato; non separate, perché possono esser considerate come *a loro volta* un *ciò che è*, solo in quanto vengono tenute ferme *come parti* del significato complesso e dunque son viste *in relazione* ad esso).

Quanto si è rilevato in relazione al *ciò che è* va affermato anche in relazione al *ciò che è sé stesso*. L'espressione « sé stesso » è un modo di indicare non un che d'altro dal *ciò che*, ma il *ciò che*. $X \text{ è } X$ è pertanto equivalente a *ciò che è sé stesso* – dove il « primo » X corrisponde al *ciò che* e il « secondo » X corrisponde al *sé stesso*. Dunque, anche in relazione a $X \text{ è } X$ il discorso aporetico può ritenere che, se l'essente non è il semplice X , ma $X(\text{che}) \text{ è } X$ (ossia il *ciò che è sé stesso*), allora sia il « primo » X , sia l'*è*, sia il « secondo » X sono a loro volta un « nuovo » $X \text{ è } X$ (ossia un « nuovo » *ciò che è sé stesso*) – con la conseguenza che questo significato complesso contiene sé stesso come parte.

Sennonché, anche qui, la conclusione aporetica è conseguenza della separazione delle parti del significato complesso $X \text{ è } X$ da tale significato. Le due parti del significato complesso *ciò che è* sono separate da tale significato. Qui la separazione specifica separa, da un lato, X da $X \text{ è } X$ (*ciò che* da *ciò che è sé stesso*), e, così separato, X è qualcosa che non può essere la negazione del proprio esser non X , giacché tale negazione include quell' $X \text{ è } X$ da cui X è separato. Questa separazione implica dunque che X non sia X . Dall'altro lato questa separazione specifica separa $X \text{ è}$ (*ciò che è*) da $X \text{ è } X$ (*ciò che è sé stesso*), e anche qui nemmeno $X \text{ è}$, così separato, può essere negazione della negazione che sia X ad essere, giacché, anche qui, la negazione di questa negazione include quell' $X \text{ è } X$ da cui $X \text{ è}$ è separato – sì che anche qui questa separazione implica che in $X(\text{che}) \text{ è}$ non sia X ad essere. Separato dall'*è* « copulativo » (che unisce il *ciò che* al *sé stesso*), l'*è* « esistenziale » implica che il

ciò che non sia sé stesso; e l'è « esistenziale » del ciò che è insieme l'è « copulativo ». (Fermo restando che, separato dall'è esistenziale, l'è « copulativo » è l'affermazione nichilistica del poter non essere, del non esser stato e dell'essere come ciò che sarebbe potuto non essere, da parte dell'essente).

PARTE TERZA

**ERRARE E DIALOGARE DEL LINGUAGGIO
CHE TESTIMONIA IL DESTINO E FONDAMENTO
DI TALE TESTIMONIANZA**

In seguito alla revisione, presente in queste pagine, di alcuni luoghi del mio discorso filosofico, è opportuno riproporre il tema considerato nel paragrafo IV del capitolo VII di *Oltrepassare*. Il titolo di quel paragrafo è appunto: «Sulle variazioni del linguaggio che testimonia il destino».

1

Nel cerchio originario del destino – quello cioè in cui appare la terra isolata che include il «mio esser uomo» –, il linguaggio che testimonia la terra isolata precede il sopraggiungere del linguaggio che testimonia il destino (né con ciò si esclude che questo linguaggio e il suo esser così preceduto appaia anche in altri cerchi del destino). Il linguaggio che testimonia la terra isolata è il linguaggio dell'errare.

Ma anche il linguaggio testimoniante il destino si fa innanzi un po' alla volta, portando con sé e dentro di sé un insieme più o meno ampio di tratti dell'isolamento

della terra e del nichilismo, dei quali va peraltro via via liberandosi.

Per quanto compatto tale linguaggio si presenti nel suo testimoniare il destino e per quanto addietro nel tempo sia sopraggiunto il suo inizio, anche questo linguaggio è stato un errare. L'esempio più recente riguarda – come si è mostrato nella prima parte di questo scritto – il modo in cui nella *Morte e la terra* è stata considerata l'aporia determinata dalla contraddizione del significato *non è* (la contraddizione uN).

2

Ma, allora, che cosa garantisce che anche la configurazione *attuale* del linguaggio che, testimoniando il destino, ha mostrato il proprio passato errare non sia a sua volta un errare? E che anche in futuro questo linguaggio, pur oltrepassando la propria attuale inadeguatezza, non porti con sé e dentro di sé altri tratti dell'isolamento della terra e del nichilismo?

3

Sennonché è proprio il problema qui sopra enunciato, e apparentemente così plausibile, ad esser determinato da un grande errore: l'errore che solleva al rango di verità del destino le certezze e le « verità » che si costituiscono all'interno della terra isolata.

Infatti, che il mondo esista come Terra e Cielo e sia abitato da uomini, e tra questi il mio esser uomo, e dai loro linguaggi e da linguaggi che testimoniano la terra isolata e il destino, e che il « mio » linguaggio oscilli continuamente tra il proprio rivolgersi alla terra isolata e il proprio rivolgersi al destino, tutto questo non è una verità assolutamente incontrovertibile, come invece si sottintende nella descrizione proposta nel paragrafo 1, ma è interpretazione, ossia fede che (come ogni fede)

assume come verità ciò che, proprio perché contenuto di una fede, non è verità – sì che questa assunzione è un errare.

La fede (e la fede originaria è la terra isolata) è il sogno in cui appaiono tutti quei contenuti (cose, situazioni, domande, risposte, azioni, passioni) di cui si crede che costituiscano il mondo con il quale si ha a che fare e nel quale si vive. Ciò che nel destino appare incontrovertibilmente è la *fede* in quei contenuti, ossia *non* quei contenuti *in quanto tali*, ma quei contenuti *in quanto contenuti della fede e del sogno* (cioè dell'interpretare, della volontà).

D'altra parte, che il sogno della terra isolata esista è soltanto il destino a mostrarlo incontrovertibilmente, ed è solo sul fondamento dell'apparire del destino che tale sogno può apparire – come si mostra nei miei scritti. Ma anche quest'ultima espressione, così ripetuta nei miei scritti, e anche l'asserire che sia così ripetuta appartengono a quel sogno. Al quale appartengono anche sia la fede che «io» sia un produttore e un portatore del linguaggio che testimonia il destino, sia, e innanzitutto, la fede nell'esistenza di tale linguaggio.

È quindi impossibile che il contenuto del sogno, e propriamente l'errare della testimonianza del destino, possa mettere in questione il destino, ossia ciò soltanto sul cui fondamento l'esistenza del sogno può essere incontrovertibilmente affermata e può apparire – dove quel mettere in questione è appunto il supporre, all'interno del sogno, che l'attuale testimonianza del destino possa essere a sua volta un errare, come lo è stata in passato.

4

Nello sguardo del destino appare che appartiene a quel sogno anche la *fede* che, parlando, si possa esser capiti dagli «altri», *ossia* la fede che il linguaggio sia un dialogo dove è possibile che un interlocutore, parlan-

do, suscitì, produca, introduca nell'«altro» la manifestazione del significato che tale interlocutore intende indicare con le proprie parole. E nel destino appare che a quel sogno appartiene anche la fede di capire il linguaggio «altrui», e inoltre la fede che anche gli altri ritengano che il linguaggio sia un dialogo nel senso ora indicato.

Ma oltre all'esser fede (non verità) di quell'insieme di fedi, nel cerchio originario del destino appare la necessità che anche l'altrui esser uomo sia innanzitutto un luogo (un cerchio) dove il destino appare eternamente (*La Gloria*).

Nel cerchio originario appare pertanto che, se nell'altrui esser uomo sopraggiunge (incomincia ad apparire) il linguaggio che nella terra isolata del cerchio originario testimonia il destino, tale linguaggio (che anche nel cerchio originario è sopraggiungente) non è il destino (che invece è lo sfondo eternamente manifesto in cui sopraggiunge la terra e l'isolamento di essa), ma è la volontà di indicarlo – una volontà, peraltro, che nell'altrui esser uomo non appare come la volontà (come l'esser gettato, dal destino, nel volere) dell'esser uomo che appare nella terra isolata del cerchio originario, ma appare come segno, ossia come determinazione «sensibile» (ottico-acustica) che tuttavia appare nel suo esser avvolta dalla volontà, cioè dalla fede in cui è gettato dal destino l'altrui esser uomo che interpreta quella determinazione. Ed è *necessità* che l'errare della terra isolata sopraggiunga, e sopraggiunga così come sopraggiunge, e che l'esser uomo sia gettato nel volere dal destino (*Destino della necessità*).

5

Pertanto, se nel cerchio dell'altrui esser uomo sopraggiunge il linguaggio che testimonia il destino, tale evento è soltanto la *possibilità* che esso sia seguito dal *ritrarsi* del linguaggio che in quel cerchio testimonia *la terra iso-*

lata: il ritrarsi per il quale, in quel cerchio, l'apparire del destino (ossia la struttura originaria del destino innanzitutto, o anche altri tratti che ne costituiscono la concretezza) non è più totalmente contrastato dal linguaggio della terra isolata, ossia il destino incomincia ad apparire libero da questo totale contrasto. (Un ritrarsi per quel tanto che tale liberazione abbia a incominciare).

Una *possibilità*, diciamo – cioè un problema che la testimonianza del destino non sa ancora risolvere (sebbene, anche qui, sia *necessità* che accada ciò che accade quando la testimonianza del destino sopraggiunge in un esser uomo dove essa – *non* il destino – è ancora assente).

6

Quella *possibilità* è insieme la *possibilità* che, col *ritrarsi* del linguaggio della terra isolata, appaia, *nell'altrui cerchio del destino*, che la fede nell'esistenza del sopraggiungere di un certo linguaggio – cioè del linguaggio che nel cerchio originario appare come testimonianza del destino – sia insieme la fede che questo certo linguaggio sia, appunto, testimonianza di certi tratti del destino, ossia dei tratti che, col ritrarsi del linguaggio che nell'altrui cerchio del destino (nell'altrui esser uomo) testimonia la terra isolata, riescono ad apparire non più totalmente contrastati da questa seconda testimonianza.

Nella terra isolata del cerchio originario appaiono i cosiddetti « miei scritti ». In *Essenza del nichilismo*, ad esempio, all'inizio del « Poscritto » a « Ritornare a Parmenide », si legge: « *Tutto l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno* » (p. 61). Ciò significa che la terra isolata del cerchio originario, oltre alla fede nell'esistenza del mondo include la fede che questo esser uomo che dice « io » esista, che abbia scritto quel libro e che ora stia leggendo quel passo. Include inoltre la *fede* che l'insieme di determinazioni ottiche che costituiscono quel passo siano segni, linguag-

gio, e che questo insieme di segni indichi l'eternità di tutti gli essenti che appare nel cerchio originario del destino (dove l'indicare dei segni è il loro significare).

7

Senonché è impossibile che, in quanto appare all'interno di questa *fede*, cioè della non verità, l'eternità di ogni essente abbia lo stesso significato che le compete in quanto appare nel cerchio originario del destino della verità.

Ma è anche impossibile che, in quanto appare nella fede, l'eternità di ogni essente abbia un significato *soltanto* diverso dall'eternità in quanto appare nel destino. E lo stesso si dica di ogni parola del passo riportato all'inizio di questo paragrafo, e poi di ogni parola che nella fede – nella terra isolata – indica un tratto del destino.

È cioè necessario che quella diversità includa *anche* un significato che è *comune* all'eternità che appare nei due opposti contesti della non verità e della verità, cioè che tale diversità sia sottesa da un significato comune, che è lo stesso nei due opposti contesti (uno dei quali peraltro, ossia il cerchio del destino, include l'altro, ossia è l'apparire della terra isolata).

Infatti, se questo significato comune non esistesse, il destino, negando la non verità, non sarebbe negazione della negazione di ciò che esso afferma e che in esso appare, ma sarebbe negazione di qualcosa di diverso da ciò che esso afferma, e quindi la negazione di ciò che il destino della verità afferma rimarrebbe come non negata dal destino – che pertanto non sarebbe il destino. In *Oltrepassare*, V, IV, si mostra determinatamente che tale significato comune è distinto dalle determinazioni del destino ed è separato da quelle della fede della terra isolata.

Si è richiamata la tematica indicata nel paragrafo precedente perché ora si trattava di mettere in rilievo come quell'indicazione di *Oltrepassare* consenta di mostrare in che modo possa esistere, nella terra isolata *del cerchio originario* del destino, la fede (presente, secondo quanto si è rilevato, nel contesto di altre fedi) che un certo insieme di eventi sia il linguaggio che indica l'eternità degli essenti quale e in quanto appare in tale cerchio.

Ossia consente di mostrare come la volontà che appare nella terra isolata del cerchio originario possa volere (aver fede) che certi eventi siano segni del linguaggio che testimonia il destino – dato che anche in questo caso il destino, in quanto appare in tale volontà, non può essere il destino in quanto appare in sé stesso, al di fuori della volontà (cfr. *La Gloria*, XI, iv).

Il destino, in quanto designato dal linguaggio, è diverso, ma ha un tratto comune col destino in quanto appare in sé stesso, libero dalla volontà designante e dal proprio esser segno. Appunto questo tratto comune appare nella volontà che rende il destino un designato (ossia lo fa diventar altro dal suo apparire in sé stesso).

Ed è nel destino, non nella volontà designante, che questo tratto comune appare *come* tratto comune.

D'altra parte, quanto è stato ora affermato a proposito dell'applicazione della tematica del « tratto comune » (sviluppata in *Oltrepassare*, V, iv) al rapporto tra destino e testimonianza del destino, dovrà essere inteso alla luce di quanto verrà rilevato nel paragrafo 14.

Quell'indicazione di *Oltrepassare* consente di mostrare come, anche nella terra isolata degli *altrui cerchi* del destino, possa esistere la fede che certi eventi sopraggiungenti in quei cerchi siano linguaggio, e linguaggio che indica quei tratti del destino che, col *ritrarsi* del linguaggio che in quei cerchi testimonia la terra isolata (cfr. par. 5), appaiono non più totalmente contrastati da tale linguaggio.

Le considerazioni qui sopra sviluppate in relazione al tratto comune al destino e alla terra isolata non escludono quanto si è rilevato nel paragrafo 3, cioè che nel cerchio originario l'*esistenza* del « mio » linguaggio – continuamente oscillante tra il suo rivolgersi alla terra isolata e il suo rivolgersi al destino, come testimonianza di esso – non è verità incontrovertibile del destino, ma appartiene al contenuto del sogno della terra isolata; al contenuto la cui esistenza appare tuttavia incontrovertibilmente, nel destino, *come* contenuto sognato (creduto, voluto, errato).

Quanto si è richiamato in relazione a quel tratto comune, rileva dunque che in quel contenuto sognato che è il « mio » testimoniare il destino, e che è sognato come un siffatto testimoniare, tale testimonianza ha tuttavia in comune col destino un certo tratto del significare – peraltro come l'intero contenuto della terra isolata.

D'altra parte il tratto comune è diverso a seconda che esso sia presente in quell'ambito della terra isolata che è costituito dalla testimonianza del destino, oppure sia presente in tutto ciò che nella terra isolata eccede quell'ambito. Nel primo caso quel tratto è presente *come affermato*; nel secondo caso è presente *come negato*.

10

Si è detto nei paragrafi precedenti che gli eventi di cui la volontà vuole (è gettata dal destino a volere) il loro esser segni di significati hanno un carattere « ottico-acustico ». Lo si è detto perché ci si riferiva al linguaggio in quanto dialogo. Ma quanto si è rilevato a proposito della relazione tra linguaggio e terra isolata va affermato anche del linguaggio in quanto *linguaggio mentale*, che non è evento ottico-acustico, ma che attualmente avvolge ogni significato che appaia (cfr. *Oltre il linguaggio*, Parte terza, I, 3).

Anche la « mente », cioè anche l'« io » della volontà del singolo esser uomo tra gli « altri » (l'« io empirico »), appartiene alla terra isolata. Anche l'« interiorità » più nascosta e profonda del « singolo ». Il cerchio dell'apparire del destino della verità non è un « fatto mentale », sebbene costituisca l'essenza originaria dell'esser uomo. La quale, accogliendo la terra isolata, accoglie il nostro empirico esser uomo tra gli « altri » – e una molteplicità infinita di cerchi, come infinita è la molteplicità dell'empirico esser uomo (cfr. *La Gloria*).

Il cerchio dell'apparire del destino non è un « fatto mentale » perché, in quanto apparire dello *sfondo* in cui sopraggiunge la terra isolata, il destino è l'apparire e dei cosiddetti « fatti fisici » e di quelli « mentali » (e di ogni altro contenuto della terra isolata), che a loro volta sono contenuti nell'apparire (cioè nella fede) che *appartiene* alla terra isolata e la costituisce (e che dunque non è il cerchio dell'apparire del destino, in cui sopraggiungono l'intera terra isolata e i « fatti » e tutto ciò che in essa appare – compresa dunque la volontà in quanto volontà di diventare altro volere e di far diventar altro il mondo, la volontà cioè che si fonda sulla volontà originaria in cui consiste la stessa terra isolata in quanto separazione dal destino).

Anche nel linguaggio mentale la volontà vuole che certi eventi mentali siano segni che designano significati, cioè siano parole (e nemmeno qui la volontà « decide » di volerlo, ma è necessariamente gettata nel proprio volere).

11

Ma quando il linguaggio mentale è testimonianza del destino, e quindi vuole che certi eventi mentali siano segni che designano il destino, cioè siano parole che lo dicono, il destino, in quanto designato, appare come evento mentale, e dunque, daccapo, come manifestantesi all'interno della terra isolata; sì che esso, in quanto

così manifestantesi, non è il destino in quanto appare in sé stesso, libero dal suo essere un designato, cioè dalla volontà designante-interpretante, cioè dalla dimensione del « mentale ».

Anche della testimonianza « mentale » del destino va quindi detto quanto si è affermato della testimonianza dove gli eventi sollevati dalla volontà al rango di parole hanno carattere ottico-acustico.

Anche il linguaggio « mentale » è cioè testimonianza del destino solo nella misura in cui il destino in quanto appartenente alla dimensione mentale e il destino in quanto libero da essa non sono soltanto un differire, ma hanno anche *in comune* un tratto del loro intero significato, un tratto per il quale il tentativo del linguaggio di indicare il destino non è un fallimento totale, sebbene il destino, *in quanto appare in sé stesso*, libero dalla volontà e dal linguaggio, sia *indicibile*. In quanto non detto è indicibile, giacché se fosse assolutamente dicibile, se il dire fosse capace di contenere *totalmente* il destino, il destino apparterrebbe totalmente alla volontà di dirlo, ossia apparterrebbe totalmente alla non verità della terra isolata.

L'indicibilità è detta, e quindi non è assolutamente indicibile, ma il suo esser detta non la risolve nemmeno totalmente nel dicibile. E dunque solo perché il destino appare in sé stesso il linguaggio che lo testimonia ne può affermare l'indicibilità.

12

Alla fine del terzultimo capoverso del paragrafo 8 si è detto: « Ed è nel destino, non nella volontà designante, che questo tratto comune appare *come* tratto comune ». Infatti, perché appaia *come* tratto comune è necessario che appaiano entrambe le dimensioni che lo hanno in comune; ma la volontà designante-interpretante che testimonia il destino non può essere l'apparire del destino in quanto appare in sé stesso, indicibile. Solo il

destino, in quanto appare in sé stesso, può essere l'apparire di sé e della volontà designante-interpretante, e quindi può essere l'apparire di quel tratto – che è comune al destino e a tale volontà – *come* tratto comune.

E, sì, anche quest'ultima affermazione è detta – ed è detto anche quanto ora stiamo dicendo e tutto ciò che si potrà dire intorno al rapporto tra il destino e il linguaggio che lo testimonia –, ma ciò non esclude che il destino possa apparire in sé stesso, come distinto dal linguaggio da cui è testimoniato. Questa esclusione implica infatti quella totale dicibilità del destino che lo identificherebbe alla non verità del volere designante e della terra isolata; ossia tale esclusione è una negazione del destino, che, come ogni negazione di esso, è autonegazione.

13

Attraverso quella propria parte che è la volontà di testimoniare il destino, la non verità della terra isolata ha dunque *in qualche modo* presente la verità del destino. Ma il *modo* di questa presenza esclude con necessità che, nella non verità *in quanto tale*, la verità del destino sia presente. È impossibile che l'errare *in quanto tale* sia l'apparire del non errare.

Alla fine del paragrafo 7 si è richiamato *Oltrepassare*, V, iv, dove si mostra che il tratto comune al destino e alla terra isolata è *distinto* (ma non separato) dal contenuto concreto per il quale il destino è l'incontrovertibile ed è *separato* dall'isolamento della terra. (E il tratto che è comune al destino e alla volontà di testimoniare il destino, è affermazione del destino; il secondo tratto, invece, è ciò la cui esistenza è necessaria affinché il destino, negando l'errare della terra isolata, sia negazione di *quello stesso* che invece è affermato in tale errare, e che quindi è comune al destino e alla terra isolata).

Distinto, quel tratto comune, dal contenuto concreto del destino: altrimenti, cioè in quanto non distinto, il destino della verità in quanto tale apparirebbe nella non verità dell'isolamento della terra; che, se invece fosse separato da quel contenuto concreto, sarebbe negazione del destino, cioè apparterrebbe anch'esso alla terra isolata in quanto isolata e non sarebbe il tratto comune ad essa e al destino.

Separato dall'isolamento della terra: altrimenti, cioè in quanto non separato, sarebbe, in quanto tale, una determinazione dell'isolamento, dell'errare, e non potrebbe essere comune al destino; e sarebbe daccapo una determinazione siffatta se fosse un distinguersi che non è insieme un separarsi. In quanto tratto comune al destino e alla terra isolata è presente in essa, è in essa contenuto, ma come separato da essa.

14

È inoltre necessario che il significato che invece è comune al destino e al linguaggio testimoniante il destino sia, in tale testimonianza, il destino in quanto *distinto* dalla volontà di testimoniario e, nel destino, sia il destino in quanto *distinto* dal suo apparire in sé stesso, ossia dalla propria indicibilità. Il destino, in quanto distinto da quella volontà, è cioè *quello stesso* che è il destino in quanto distinto dalla propria indicibilità.

Se, *nella volontà di testimoniare il destino*, il destino non fosse *distinto* da tale volontà (ossia dal suo esser testimoniato, designato), allora, in quanto non distinto, non potrebbe essere un significato che è comune anche al destino in quanto tale, giacché in tal modo il destino conterrebbe quella forma della non verità della terra isolata che è la volontà di testimoniare il destino. D'altra parte è impossibile che, nella testimonianza del destino, quel tratto sia il destino in quanto *separato* dalla volontà di testimoniario, giacché, separato, esso è il destino nel suo apparire in sé stesso e quindi non può essere

un tratto che sia comune alla volontà di testimoniare (non può essere cioè presente in una forma della terra isolata).

E se, *nel destino*, il tratto comune al destino e alla testimonianza del destino non fosse *distinto* dalla indicibilità del destino, allora, in quanto indicibile, non potrebbe essere il tratto che esso ha in comune con la volontà di dirlo. D'altra parte è impossibile che, nel destino, quel tratto sia il destino in quanto *separato* dal proprio apparire in sé stesso, dalla propria indicibilità, giacché, così separato, cioè irrelato, esso rimane totalmente avvolto dal linguaggio che lo testimonia, ossia è avvolto dall'isolamento della terra: non è il destino.

Con queste considerazioni sul tratto comune al destino e alla propria testimonianza si è rilevato il *fondamento* che rende possibile tale testimonianza.

La quale peraltro è necessaria, perché il sopraggiungere della terra isolata è necessario ed è necessario che i contenuti di essa appaiano così come appaiono, e che dunque quel contenuto di essa che è la volontà di testimoniare il destino che appare nel proprio cerchio originario appaia così come appare.

15

Non solo, dunque (ritornando ora al tema dei primi tre paragrafi di questa Parte terza), sono già sopraggiunte, ma è anche *possibile* che nel cerchio originario dell'apparire del destino sopraggiungano *interpretazioni* all'interno delle quali certi essenti appaiono come « miei scritti o miei pensieri nei quali resta in certi modi *negato* il destino ».

Ma il destino è tale solo in quanto appare *attualmente* nel suo esser *distinto* dal linguaggio (parola scritta, orale, mentale) che appare come ciò che intende indicarlo e affermarlo (cfr. *Oltre il linguaggio*) e che è peraltro

la forma in cui il destino attualmente appare – la forma che si costituisce come oralità o scrittura e quindi anche come la scrittura che costituisce queste righe e queste pagine.

La *possibilità* qui sopra affermata non implica pertanto che il destino in quanto tale sia negabile o che possa esser esso, nella sua configurazione attuale, una negazione dell'incontrovertibile. Non lo implica, appunto perché ciò da cui esso, in quella possibilità, viene negato è *interpretazione*, ossia una *fede* che, per quanto convinta e « confermata », per quanto abbia respinto lontano da sé ogni dubbio intorno a sé stessa, è pur sempre *non verità*, cioè qualcosa d'*altro* dal destino, dunque qualcosa che è esso stesso negazione del destino.

La *possibilità* di cui si sta parlando, si aggiunga, compete al linguaggio che indica il destino e che tuttavia *non è in grado* di mostrare il contenuto determinato della *necessità* secondo la quale sopraggiungono via via gli essenti nel cerchio originario (e in ogni altro cerchio) dell'apparire del destino, e quindi sopraggiungono quegli essenti che sono le *interpretazioni* e le interpretazioni in cui appare qualcosa come « i miei scritti » e « i miei scritti nei quali resta in certi modi negato il destino ». (Il che va detto non solo dei « miei scritti », ma di ogni forma del « mio linguaggio orale e mentale »).

16

Ma sono *interpretazioni*, ossia contenuti che appaiono all'interno di interpretazioni, anche gli essenti che appaiono come « miei scritti (o forme del “mio linguaggio orale e mentale”) nei quali il destino è *affermato*, ossia è affermato il contenuto che è destino solo in quanto tale contenuto appare attualmente nel suo esser distinto dal linguaggio che appare come ciò che intende indicarlo e affermarlo ».

Quindi anche queste interpretazioni sono, *in quanto tali*, fede, non verità, negazione del destino.

Ma è anche necessario, come si è rilevato a partire dai paragrafi 7-8, che in questa fede (a differenza della fede che qualcosa sia negazione del destino) sia presente un *significato* che è *comune* ad essa e al destino; e che è comune perché, da un lato, è *distinto* dal destino in quanto il destino appare in sé stesso, nella propria indicibilità, cioè appare come distinto dal linguaggio che lo afferma, e dall'altro lato tale significato comune è *separato* dalla fede *in quanto tale*, ossia in quanto interpretazione, non verità, negazione del destino.

Tale significato comune compete a *tutto* il contenuto di *questa* fede, e qui sopra si è detto che *in essa* è presente tale significato non nel senso che in essa, in quanto affermazione del destino, siano presenti anche contenuti che non abbiano in comune col destino un significato (sì che il significato comune sarebbe parte del contenuto di questa fede), ma nel senso che *tutto* il contenuto di questa fede è, appunto, *in questa fede* – e in questo senso è parte di un tutto.

17

In quanto è qualcosa che appare come distinto sia dall'apparire attuale del destino, sia dalla fede che interpreta come linguaggio e scrittura tale qualcosa – e come linguaggio che indica la verità della relazione tra il linguaggio e il destino della verità –, anche del qualcosa che nell'interpretazione appare come il linguaggio e la scrittura che costituiscono i due precedenti paragrafi va affermato quanto si è affermato in questi paragrafi. Ossia va affermata la possibilità che sopraggiungano interpretazioni di esso nelle quali esso appare come negazione del destino.

In quanto appare in quel modo – e dunque *non* in quanto appare nella interpretazione o fede che esso indichi la vera relazione tra destino e linguaggio, avendo in comune con esso un significato –, tale qualcosa è infatti un semplice evento ottico (il cui permanere identico

per un certo tempo è daccapo un'interpretazione), che all'interno di una successiva interpretazione di esso è appunto possibile che appaia come negazione del destino.

Il destino – cioè l'apparire dell'esser sé degli essenti (= l'apparire dell'opposizione di ogni positivo e di ciò che è altro da tale positivo ed è il suo negativo, che include sia gli altri essenti sia il nulla = l'apparire della differenza dei differenti) – è il luogo originario, che accoglie la terra, in quanto la negazione di esso è autonegazione (nel senso indicato nei miei scritti a partire dalla *Struttura originaria*). Poiché l'esser sé dell'essente in quanto essente, quindi l'esser sé di ogni essente, appare originariamente come il non esser nulla, ossia come ciò il cui esser stato nulla e tornare ad esserlo è impossibile, questo «ossia» non significa che «l'esser sé dell'essente» significhi «ciò il cui esser stato nulla e tornare ad esserlo è impossibile», ma significa che l'esser sé dell'essente in quanto essente *implica* necessariamente questa impossibilità (perché l'esser stato nulla e il tornare ad esserlo significano che, nel tempo del suo non essere, l'essente in quanto essente è nulla). L'esser sé dell'essente implica quella impossibilità, peraltro *distinguendosi* da essa. Se ne distingue, ma *non ne è separato*. Separato da tale impossibilità, infatti, l'essente appare come qualcosa che, in quanto tale, non esclude la possibilità di esser stato nulla e di tornare ad esserlo, cioè non esclude la possibilità di esser nulla.

D'altra parte, l'apparire dell'autonegazione della negazione del destino (ossia l'apparire in cui l'*élenchos* consiste; cfr. *La struttura originaria*, cap. XII; *Essenza del nichilismo*, Parte prima, «Ritornare a Parmenide», par. 6; *Tautótēs*, XXIV) si costituisce anche, e già, in relazione all'esser sé dell'essente *in quanto l'esser sé è distinto dall'impossibilità* che l'essente esca dal nulla e vi ritorni (già in relazione all'esser sé in quanto così distinto appare cioè l'autonegazione della negazione di questo

distinto). Ma è impossibile che l'apparire dell'autonegazione della negazione del destino si costituisca in relazione all'esser sé dell'essente *in quanto l'esser sé è separato* dall'impossibilità che l'essente sia stato nulla e vi ritorni (cioè sia stato nulla e torni ad esserlo). L'apparire dell'autonegazione della negazione dell'esser sé dell'essente mostra infatti che tale negazione include, come affermato, nel proprio volume semantico (cioè «si fonda» su) ciò che essa nega, ossia tale negazione non si costituirebbe se non affermasse ciò che essa nega (e il senso di questo asserto è determinatamente indicato negli scritti qui sopra citati); ma se l'esser sé dell'essente è *separato* dall'impossibilità che l'essente esca dal nulla e vi ritorni, allora l'essente che pretende essere un esser sé si mostra come qualcosa che, in quanto tale, non esclude la possibilità di esser stato nulla e di ritornare ad esserlo, cioè non esclude la possibilità di esser nulla, cioè la possibilità di non esser sé; e allora la negazione di questa forma dell'esser sé (ossia la negazione dell'esser sé in quanto separato da quell'impossibilità) *non* è una negazione del destino, ma è anzi un tratto del destino, è negazione, appunto, dell'esser nulla da parte dell'essente, e quindi è negazione della possibilità che l'essente sia nulla.

L'*élenchos* aristotelico, come confutazione di chi nega il «principio fermissimo» (il principio di non contraddizione), confuta la negazione della forma nichilistica dell'esser sé dell'essente. Infatti in tale confutazione (come lungo l'intera storia dell'Occidente) l'esser sé dell'essente è separato dalla impossibilità che l'essente non sia stato e torni a non essere. Nel nichilismo tale separazione si mostra anzi nella sua forma più radicale, ossia come esplicita affermazione che l'essente in quanto essente esce dal proprio nulla (o dal nulla di qualche suo aspetto) e ritorna nel nulla (o nel nulla di qualche suo aspetto). Il principio di non contraddizione è cioè la forma più radicale della contraddizione del nichilismo, perché, assumendo esplicitamente che l'essente in quanto essente oscilla tra l'essere e il nulla,

nasconde la persuasione che l'essente sia nulla sotto la maschera dell'affermazione dell'impossibilità che lo stesso essente sia e non sia. È quindi *necessario* che solo in apparenza l'*élenchos* riesca a confutare i negatori del « principio fermissimo »: solo all'interno dell'apparenza della dimensione nichilistica del pensiero dell'Occidente. Solo nello sguardo del destino l'*élenchos* aristotelico può mostrare con verità che la negazione dell'esser sé è autonegazione (ed è in tale sguardo che esso è considerato nel testo sopra citato di *Essenza del nichilismo*); ma può mostrarlo solo perché in tale sguardo l'esser sé dell'essente è presente come distinto, e non come separato dall'impossibilità che l'essente esca dal nulla e vi ritorni, e cioè solo perché l'*élenchos* non è più *aristotelico*.

Pertanto il destino è l'apparire dell'autonegazione della negazione dell'esser sé degli essenti (e tale autonegazione, come già si mostra in *Essenza del nichilismo*, è un'individuazione dell'esser sé in quanto universalità formale). E poiché al contenuto di tale apparire appartiene questo stesso apparire, tale apparire non è solo apparire dell'apparire, ma apparire dell'identità tra l'apparire in cui l'apparire appare e l'apparire che appare, ossia tale apparire è « coscienza dell'autocoscienza » (apparire dell'apparire dell'apparire), e questa coscienza è ciò che chiamiamo « Io del destino ».

E quanto si dice nel capoverso precedente va affermato anche del qualcosa in cui questo capoverso consiste in quanto anche tale qualcosa appare nel modo indicato in tale capoverso. Lo stesso si dica del qualcosa in cui consiste quest'ultima affermazione e di tutto ciò che si può dire intorno a questo tema.

Questo dire non ha nulla a che vedere con lo scetticismo, perché il linguaggio – ossia la volontà di indicare il destino, e a maggior ragione gli essenti che sono assunti come designanti il destino – non è l'apparire attuale del destino. Infatti è perché il destino appare nel suo esser distinto dal linguaggio che lo indica – è sul fondamento di questo apparire – che, col sopraggiungere della terra e dell'isolamento della terra dal desti-

no, possono sopraggiungere, nel cerchio dell'apparire del destino, la volontà di indicarlo (cioè di assumere certi essenti come segni di esso) e i suoi tentativi di trovare i segni più adatti per indicarlo; non è perché lo si vuole indicare, ossia non è perché il destino getta con necessità nella volontà di indicarlo, che esso appare.

Che il linguaggio esista e indichi il destino è qualcosa di incontrovertibile perché questa esistenza e questo indicare appaiono nel destino (sono cioè qualcosa la cui negazione è autonegazione); ma ciò non significa che sia incontrovertibile la capacità di indicare il destino senza possibilità di equivoci. (Il « linguaggio perfetto » è un sogno – ma per motivi diversi da quelli di chi, dopo aver provato a realizzarlo, vi ha rinunciato). I *tentativi* di « avvicinarsi » al destino, o di « raggiungerlo », non riguardano l'apparire del destino, ma il linguaggio, giacché il destino non sta al termine di un percorso, ma è il luogo che accoglie ogni percorso: accoglie il necessario sopraggiungere della terra, di ogni suo contenuto, del suo isolamento dal destino e, all'interno della fede originaria in cui la terra isolata consiste, l'inevitabile cammino cioè l'inevitabile errare dei mortali e quindi del linguaggio che testimonia il destino.

Ogni contraddizione della terra isolata è una volontà di identificare le due contrapposte volontà che costituiscono i due termini della contraddizione, e questa volontà unificante può apparire solo in quanto ne appare la negazione, che a sua volta, in quanto appartenente alla terra isolata, è una volontà, ossia una fede (cfr. le *Note* al precedente paragrafo). Invece la contraddizione C, quale appare dopo il tramonto della terra isolata, cioè della volontà, non può essere costituita dalla volontà della terra isolata, ma dalla volontà del destino ossia dall'apparire della necessità di ciò che accade (cfr. *Destino della necessità*, XVI, II) e quindi della necessità che appaia ogni configurazione della contraddizione C. La quale, in quanto contraddizione (es-

sendo cioè la contraddizione tra il modo, peraltro sempre più concreto, in cui la totalità infinita degli essenti appare nei cerchi del destino e l'inesauribile concretezza di tale totalità), può apparire solo in quanto ne appare la negazione, cioè la negazione che a sua volta non può essere una volontà della terra isolata, ma è una determinazione del destino (ossia è un tratto della volontà del destino).

18

Anche se «io» sono una volontà di testimoniare il destino, io credo *di più e più spesso* nelle cose in cui comunemente si crede che non nel «destino della verità» – credo di più nelle cose in cui *credo* che comunemente si creda, cioè nel «senso comune» (ossia in ciò che credo che sia il «senso comune», e che non ha eccessive difficoltà a credere nella scienza), nella «vita quotidiana»: credo di più e più spesso nei contenuti della terra isolata, dalla quale sono spesso completamente avvolto: sono spesso assalito dal dubbio che il «destino», che peraltro voglio affermare, non sia altro che una mia costruzione arbitraria e che alla fine il nulla non risparmierebbe nessuno e nessuna cosa: ciò che, nel linguaggio con cui intendo testimoniare il destino, viene chiamato «terra isolata» e «nichilismo» è una grande sebbene disperante tentazione – anche se a volte, invece, la letizia mi invade per ciò che in quella testimonianza si dice.

Ma questa lunga frase (che potrebbe essere arricchita indefinitamente nella direzione da essa tracciata) non smentisce tutto quanto è affermato nei miei scritti?

Per nulla; anzi ne è la piena conferma.

Perché nel destino – cioè nel mio esser Io del destino – appare con necessità che chi è convinto del contenuto di questa frase è il mio esser io empirico nella sua appartenenza alla terra isolata e nel suo essere in vario modo avvolto dalle forme sapienziali in essa presenti. «Io credo di più nella vita quotidiana che non nel desti-

no della verità ». E infatti l'io empirico è fede, e non può che « credere ». E « crede » non solo quando crede di più in quel che comunemente si crede, ma anche quando « crede » (con o senza la « letizia » a cui sopra si è accennato) nel destino e non nei contenuti della terra isolata. In entrambi i casi questo io è nella non verità della fede, nella non verità in cui egli consiste.

Invece il mio esser Io del destino – la struttura originaria del destino – non crede di essere l'apparire del destino della verità, non crede in nessuno dei contenuti del destino che il linguaggio testimoniante il destino va indicando, non crede in nulla. E nemmeno questa è una smentita di quanto viene affermato nei miei scritti, ma ne è una conferma. Perché il destino (il mio, come ogni altro, esser Io del destino) è tale proprio perché è essenzialmente al di là e al di sopra della fede. Non crede in nulla perché è l'apparire della verità. Esso, che è il più vicino perché è ciò rispetto a cui si istituisce ogni vicinanza e lontananza, è l'autentico *Altro* dagli umani e dai divini della terra isolata.

OPERE DI EMANUELE SEVERINO CITATE

- Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano, 2012
- Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980
- Essenza del nichilismo*, 1972; nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1982
- Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005
- Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano, 1985
- L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999
- La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001
- La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011
- La struttura originaria*, 1958; 2ª ediz., Adelphi, Milano, 1981
- Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979
- Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992
- Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007
- Studi di filosofia della prassi*, 1962; 2ª ediz., Adelphi, Milano, 1984
- Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995

**FINITO DI STAMPARE NEL MARZO 2013
DA STUDIO DUE S.A.S. - MILANO**

Printed in Italy